

L'EXPÉRIENCE
DE L'EFFORT ET DE LA GRACE
CHEZ
MAINE DE BIRAN

*Thèse pour le Doctorat ès lettres
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*

PAR

GEORGES LE ROY

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

PARIS

BOIVIN & C^{ie}, ÉDITEURS

3 ET 5, RUE PALATINE (VI^e)

—
1937



Digitized by the Internet Archive
in 2026

L'EXPÉRIENCE
DE L'EFFORT ET DE LA GRACE
CHEZ
MAINE DE BIRAN

*Thèse pour le Doctorat ès lettres
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*

PAR

GEORGES LE ROY

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

PARIS
BOIVIN & C^{ie}, ÉDITEURS
3 ET 5, RUE PALATINE (VI^e)

1937



A Monsieur ÉMILE BRÉHIER

Professeur à la Sorbonne

Hommage respectueux.

AVANT-PROPOS

Devant les écrits presque tous inachevés de Maine de Biran, on ne songe d'habitude qu'au système dont le dessin se devine. On se souvient qu'au terme de sa vie Maine de Biran avait entrepris un grand ouvrage, où il comptait résumer ses travaux antérieurs et donner un exposé d'ensemble de sa philosophie. On pense que seul ce livre aurait pu laisser une image exacte et complète de la pensée biranienne, puisqu'il en devait présenter la synthèse. Pour y suppléer, on essaie donc d'en tracer l'esquisse à l'aide des matériaux dont on dispose ; on s'efforce d'en retrouver le sens et d'en classer les principaux thèmes. C'est ce qu'a fait Tisserand, dans une thèse qui « conserve les cadres que Maine de Biran lui-même avait adoptés pour l'exposition définitive de sa doctrine » ¹. La reconstruction tentée de ce point de vue met en œuvre des documents variés, qui s'éclairent les uns les autres et s'enchaînent suivant un plan logique. De ce fait, elle est rigoureusement objective ; on doit en dire, du moins, qu'elle est aussi fidèle et sûre qu'on la peut souhaiter. Mais elle n'offre, au total, qu'un système clos.

Il y a pourtant lieu de se demander, à propos de l'œuvre biranienne, si l'effort de recherche, qui lui a donné naissance, n'est pas plus suggestif que les conclu-

¹ Tisserand, *L'anthropologie de Maine de Biran, ou la science de l'homme intérieur*, Paris, 1909, p. ix.

sions doctrinales, auxquelles, en fait, elle s'est terminée. Sans doute n'en saurait-on dire autant de toute philosophie. Il est des auteurs, tel Malebranche, qui ne se proposent que de résumer, comme dans un immense tableau, leur vision du monde ; le système qu'ils développent forme un tout, dont ils peuvent détacher à l'occasion telle ou telle partie, pour la mieux examiner, mais dont les divers éléments leur ont été donnés ensemble, dans une intuition intemporelle. Cependant d'autres penseurs, plus timides ou plus inquiets, ne voient leur doctrine se construire qu'avec peine et par une laborieuse conquête : en leurs œuvres, ils déroulent leur histoire ; ils racontent leurs doutes, leurs hésitations et leurs progrès ; ils ne songent qu'à décrire leur itinéraire, en nous invitant à les suivre. C'est ce qu'a fait Maine de Biran. Pour le comprendre, il faut l'accompagner dans sa route, et ressaisir en leur vivante allure les mouvements de sa pensée.

Par delà les théories plus ou moins arrêtées que l'analyse découvre, il s'agit de retrouver un élan. Les procédés d'investigation et la méthode sont, chez Maine de Biran, ce qu'il y a de plus original et de plus fécond. Les décrire permet d'atteindre en sa profondeur la réflexion même du philosophe ; bien plus, les formules dogmatiques, dans lesquelles s'est cristallisée cette réflexion, ne se conçoivent que par les efforts qui les ont précédées ; la doctrine n'a de sens que par la méthode qu'elle illustre. Aussi convient-il, pour la connaître vraiment, de savoir comment a procédé la pensée biranienne ; il faut, avant tout, préciser quel fut son rythme et par quelles étapes elle a passé ; il faut la revivre. De Maine de Biran on doit dire que la manière dont il a trouvé importe plus que ce qu'il a trouvé. La tâche qui nous incombe est donc de retracer ce que fut pour lui la recherche : une expérience, toujours plus large, qui découvre l'effort, et où se révèle la grâce.

En attendant que soit terminée la publication des *Œuvres de Maine de Biran*, qui a été entreprise par Tisserand avec le concours de l'Institut de France, et dont neuf volumes ont déjà paru, il est nécessaire de recourir encore aux anciennes éditions de Victor Cousin, d'Ernest Naville et d'Alexis Bertrand. Une liste de ces éditions et des publications moins importantes qui les complètent, donne, en appendice au présent volume, toutes les indications utiles.

Autant que possible, les textes de Maine de Biran ont été cités ici d'après l'édition Tisserand (désignée par abréviation : éd. T.). Pour les ouvrages qui n'y ont pas encore été réédités, les références ont été nécessairement données d'après les éditions Cousin, Naville et Bertrand (désignées respectivement : éd. C. ; éd. N. ; éd. B.). Pour le *Journal intime*, elles ont été données, autant que possible, d'après l'édition Naville et d'après l'édition de La Valette-Monbrun (par abréviation : éd. N. ; éd. L. V.).

PREMIÈRE PARTIE

LES ANNÉES D'APPRENTISSAGE

CHAPITRE PREMIER

LES PREMIÈRES ASPIRATIONS

Maine de Biran n'est pas venu de très bonne heure à la philosophie. Ce n'est guère qu'en 1793, à vingt-sept ans, qu'il commence à s'y intéresser. Encore, à cette époque, ne cherche-t-il qu'à se mieux connaître : il travaille pour lui seul, dans le silence et dans la solitude ; avant tout, il s'efforce à prendre conscience de lui-même ; il veut se voir tel qu'il est. Suivant le hasard de ses méditations ou de ses lectures, il note ses réflexions personnelles. Peu à peu cependant il se découvre. De ses analyses intérieures naissent des problèmes d'un ordre plus général : des idées nouvelles le préoccupent ; des aspirations et des désirs inconnus apparaissent qui, en se précisant, définissent une attitude ; bientôt une vocation véritable se devine. L'âge venant, ces tendances se feront plus impérieuses et plus fortes, au point de l'absorber tout à fait ; déjà pourtant elles s'annoncent dès cet éveil de la pensée. On en trouve la trace dans les fragments de jeunesse, qui constituent ce qu'on appelle le *Premier journal* : ce ne sont encore que des essais timides, mais sur lesquels il convient qu'on s'attarde, si l'on veut goûter dans toute sa richesse l'œuvre du philosophe.

A vrai dire, dans les premiers temps, les circonstances ne paraissent pas orienter Maine de Biran vers la philosophie. Tout le prépare, au contraire, à d'autres destinées : son éducation, sa jeunesse, sa formation pre-

mière. Étant né à Bergerac le 29 novembre 1766, il est mis, dès l'âge de quinze ans, au collège de Périgueux, chez les Doctrinaires. Il y fait ses humanités, et, trois ans plus tard, en 1784, il vient à Paris pour s'engager dans la Compagnie des gardes du corps. Il est à peine âgé de dix-huit ans ; mais, dès ce moment, il incline vers le choix d'une carrière militaire. Cette décision et les études qu'elle entraîne ne l'empêchent pas, au reste, de mener une vie mondaine : il fréquente les salons et recherche les réunions où l'on s'amuse ; peut-être a-t-il quelque aventure galante ; il aime, en tout cas, la vie facile et le plaisir. Survient alors la Révolution. Il y prend part comme garde du corps ; aux journées des 5 et 6 octobre, il est même appelé à défendre Louis XVI contre la foule. Pourtant, bientôt après, son corps étant licencié, il est privé de toute situation. Pendant quelque temps, il songe à poursuivre la carrière qu'il a choisie ; il pense même au génie militaire, et c'est dans cette intention qu'il reprend avec plus d'ardeur l'étude des mathématiques commencée en 1784. Ses espoirs, malgré tout, ne peuvent guère durer : la Révolution triomphe et bouleverse tout. Voyant donc, en 1793, la tournure que prennent les événements, et comprenant d'ailleurs que sa qualité d'ancien garde du corps lui nuirait toujours pour son avancement, Maine de Biran abandonne ses idées d'avenir, renonce à ses projets et se retire dans ses foyers.

Deux ans plus tard, de nouvelles perspectives, mais d'un autre ordre, se présentent à lui. Après la chute de Robespierre, il est en effet nommé par Boussion administrateur adjoint du département de la Dordogne. Il accepte le poste ; mais, en 1797, il est élu comme représentant du même département au Conseil des Cinq-Cents. Sa nouvelle charge le fait revenir à Paris, et dès lors il est pris par les occupations de son métier. Sa vie s'oriente. Il ne songe plus au génie militaire, mais à la

politique ; il voudrait être un homme d'action. Sans doute, après le coup d'État du 18 fructidor, sera-t-il destitué pour un temps de son mandat ; néanmoins un avenir d'administrateur et d'homme politique lui est maintenant ouvert. A partir de 1805, et sauf quelques interruptions momentanées, ce sont des fonctions de cette sorte qui l'occuperont jusqu'à sa mort. Malgré ses sentiments royalistes et son opposition à l'Empire, il sera successivement conseiller de préfecture, sous-préfet de Bergerac, membre du corps législatif ; puis sous la Restauration, on le verra député, questeur à la Chambre et conseiller d'État. Les hasards de la vie semblaient faits pour l'éloigner de la philosophie, si par ailleurs le goût de la réflexion ne l'y avait ramené ¹.

Celle-ci l'attire en effet, et il en vient à lui consacrer peu à peu la majeure partie de ses loisirs. Une première fois en 1789, lors du licenciement des gardes du corps, puis une seconde fois en 1798, après le coup d'État du 18 fructidor, il est privé pour un temps de toute situation. Retrouvant alors une liberté d'esprit complète, il ne dépend plus que de lui-même et peut se consacrer uniquement à ce qui lui plaît. Après quelque temps de vie parisienne, il profite, chaque fois, de ce qu'aucune obligation ne le retient dans la capitale, pour se retirer à Grateloup, près de Bergerac, dans le domaine de famille que lui ont laissé ses parents. Il y goûte le calme et la solitude, loin de toute agitation, loin du monde et des hommes. Il suit avec un intérêt très vif les événements qui s'accomplissent en France ; souvent il s'en inquiète. Mais il passe de préférence ses journées dans le travail, à lire et à méditer.

C'est notamment à la lecture des philosophes qu'il

¹ Pour tous renseignements biographiques sur Maine de Biran, consulter : E. Naville, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, Paris, 1857 et A. de La Valette-Monbrun, *Maine de Biran, essai de biographie historique et psychologique*, Paris, 1914.

s'attache le plus volontiers. Locke, Condillac et Bonnet le retiennent longuement, et par eux il découvre la philosophie qui fut celle du XVIII^e siècle. Il a le goût des études psychologiques ; il cherche à retrouver en lui l'image de l'homme véritable : aussi les analyses de l'entendement humain, sans cesse reprises alors, captivent-elles son attention. L'allure scientifique, que les philosophes s'efforçaient de donner à leurs œuvres par un appel constant à l'expérience, produit au reste une impression profonde sur sa pensée, car il reste soucieux d'observer les faits avec soin. Mais c'est, en somme, pour se bien connaître qu'il s'initie aux travaux des psychologues : il ne demande à leurs œuvres qu'un principe, qui l'éclaire et qui le guide dans ses propres études. D'autres lectures sont donc, pour lui, d'un intérêt plus immédiat. Il se sent, en effet, porté, comme par un secret penchant, vers l'étude des moralistes. Quelques anciens l'arrêtent parfois, tels Cicéron ou Sénèque ; mais il pratique plus souvent les écrivains modernes. Il s'adresse naturellement à Montaigne et à Pascal ; il lit plus volontiers encore Fénelon, dont les écrits lui paraissent divins. Cependant, par-dessus tous, Rousseau est le maître, qui parle à son cœur, et dont il goûte profondément le charme ¹. Bref, plus qu'aux discussions philosophiques, c'est aux questions morales que s'intéresse Maine de Biran ; il s'attarde aux auteurs qui en traitent.

Mais c'est encore à l'étude de lui-même qu'il se livre avec le plus de satisfaction. S'il recherche la solitude, sans doute est-ce pour y goûter la paix et la tranquillité qu'elle donne, mais aussi pour apprendre à se connaître, pour se regarder vivre, pour savourer tout le bonheur qui consiste à jouir de soi-même ². « Dès l'enfance, dira-t-il plus tard, je me souviens que je m'étonnais de

¹ *Premier journal*, éd. T., t. I, p. 63-64.

² *Ibid.*, p. 49.

me sentir exister ; j'étais déjà porté, comme par instinct, à me regarder au dedans pour savoir comment je pouvais vivre et être moi » ¹. Toute sa vie, il aura soin de se réserver quelques heures chaque jour, afin d'échapper aux préoccupations du monde et pouvoir plus aisément se recueillir. Il y a donc en lui, dès le premier éveil de la pensée, un goût naturel pour la réflexion : il se plaît à s'observer ; il aime s'analyser à l'infini, pour saisir en lui les variations les plus subtiles de sentiment et les noter dans toutes leurs nuances. Du reste, une sensibilité très vive, extrêmement délicate, presque malade, lui fait éprouver avec intensité les moindres choses. Elle le ramènerait donc encore à lui, si par nature il n'y était déjà porté. Dans son caractère comme dans son tempérament, tout concourt, en définitive, à le faire réfléchir sur ce qu'il sent et pénétrer dans les profondeurs de son âme. Sans nul doute, comme il l'écrira plus tard, c'est là une des causes qui l'ont rendu « psychologue de si bonne heure » ².

Voici donc que par goût de l'analyse et par habitude de la réflexion, Maine de Biran touche à la philosophie, vers laquelle primitivement il ne semblait pas aller. A ses heures de loisir, en dehors des occupations qui tendent à le distraire, il aime à s'isoler. Il découvre alors un monde d'idées et de sentiments, qui, dans d'autres circonstances, lui serait resté tout à fait inconnu. En s'observant il se pose des problèmes d'une portée infinie, et de ses méditations solitaires naît sa vocation. Aussi ne cherchons pas en lui un philosophe, qui spéculé dans l'abstrait, ou qui construise un système. Nous sommes devant un homme, et c'est cet homme qu'il faut voir vivre et penser. Il eut le rare mérite, en s'interro-

¹ *Journal intime*, 27 octobre 1823, cité par Naville, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, Paris, 1857, p. 8-9.

² *Journal intime*, 1^{er} mars 1819 ; éd. N., p. 300 et éd. L. V., t. II, p. 162.

geant sur lui-même, de ne pas s'arrêter à des particularités toutes singulières ; mais, par de là son cas individuel, il a su dégager les problèmes d'un intérêt universel qui se sont posés à lui. Afin de mieux comprendre son expérience et la pensée qui l'anime, regardons-le d'abord méditer sur les faits de la vie quotidienne.

*
* *

Il suffit d'ouvrir le *Journal intime* des années 1793-1796 : on y découvre mieux qu'ailleurs l'état intellectuel et moral de Maine de Biran au début de sa vie ¹. A cette époque, que pense-t-il ? Quelles sont ses aspirations et quels sont ses désirs ? Vers quoi l'orientent ses réflexions ? Quels problèmes se posent à lui ? Autant de questions, auxquelles il répond directement.

D'abord, Maine de Biran se plaint de n'être jamais lui-même. Malgré ses efforts, il se voit à la merci d'influences de toutes sortes, qu'il ne peut dominer et dont il souffre. Le seul fait, par exemple, de se trouver dans un salon suffit pour qu'il ne sache plus rester maître de lui. Il a le désir de plaire, de briller, de se faire valoir ; il voudrait forcer l'estime et l'admiration d'autrui. Mais sa timidité le gêne. Il est gauche et maladroit dès qu'il croit sentir quelque indifférence à son égard ; aussi, pour peu qu'on le reçoive avec froideur, perd-il toute contenance. Ne sachant s'imposer, il n'ose rien ; il hésite, se trouble et s'embarrasse : il n'a plus aucun sang-froid. Il le sait mieux que personne ; mais ses plus fermes résolutions ne servent à rien. Il se laisse impressionner, faisant ce qu'il ne voulait pas faire, et finissant par dire le contraire de ce qu'il pensait. Il cède à tout et à tous, et il en est malheureux. « Tout le monde me mène, m'en impose, et les plus ignorants, ceux qui, en tout, me sont inférieurs, prennent sur moi un empire que la

¹ *Premier journal*, éd. T., t. I, p. 49-152.

mollesse de mon caractère ne leur dispute pas » ¹. Aussi voudrait-il, en ces moments de détresse, se retirer seul, loin du monde, dans une retraite où peut-être il pourrait se ressaisir.

Malheureusement, il supporte plus mal encore la solitude complète. Il y est aussi sous l'empire d'une foule d'impressions qu'il ne sait pas maîtriser. « Je fuis l'agitation et sans cesse elle se reproduit en moi malgré mes efforts ; ma volonté n'exerce aucun pouvoir sur mon état moral ; elle approuve ou elle blâme, elle adopte ou elle rejette ; elle se complaît ou elle se déplaît ; elle se livre ou elle fuit tels ou tels sentiments donnés, mais jamais elle ne les procure, jamais elle ne les écarte. Qu'est-ce donc que cette activité prétendue de l'âme ? Je sens toujours son état déterminé par tel ou tel état du corps. Toujours remuée au gré des impressions du dehors, elle est affaissée ou élevée, triste ou joyeuse, calme ou agitée selon la température de l'air, selon une bonne ou mauvaise digestion » ². Un simple changement de temps, une variation un peu brusque de température, provoquent en lui des modifications profondes dont tout son être moral se ressent. La pression barométrique, la fraîcheur ou l'humidité de l'air, le vent qui souffle, tout lui est sensible, et, de près ou de loin, tout influe sur sa manière d'être. Le passage d'une saison à une autre, surtout, le transforme entièrement : l'automne le rend mélancolique et triste, il est alors enclin à se replier jalousement sur lui-même ; au contraire, l'été fait de lui un autre homme, qui respire une vie nouvelle. Il est toujours sous l'influence du monde extérieur ³. Bien plus, il perçoit en lui toutes sortes d'im-

¹ *Ibid.*, p. 52.

² *Ibid.*, p. 59.

³ Maine de Biran en gardera l'habitude de noter constamment, dans son *Journal intime*, le temps qu'il fait, la température, la pression barométrique, l'état du ciel, etc... ; bref, il tiendra, pen-

pressions internes, dont il est également l'esclave. Et sa sensibilité en est encore accrue. Tantôt il éprouve un bien-être général : tout lui paraît facile et léger ; il se sent dans un état de force et de vivacité joyeuses. Tantôt il reste morne et froid, incapable de tout, voulant lutter contre le malaise qui l'absorbe, mais n'y pouvant généralement rien. Après quelques moments heureux, il a des jours de dépression, qu'il passe dans une langueur insipide, sans force et sans courage. Ces troubles proviennent sans doute de dispositions organiques, qu'il ne peut changer ; mais les conséquences en sont pénibles. Il vit sans cesse dans un état d'inquiétude, comme un être sans consistance.

Pour Maine de Biran, la vie est donc « une suite de moments hétérogènes, qui n'ont aucune stabilité » ¹. Sous l'influence de causes externes et internes, qui sont multiples, le corps est sujet à toutes sortes de vicissitudes, dont l'être intellectuel et moral subit le contre-coup. Chaque ébranlement physique a des répercussions intérieures : les sentiments, les idées, la manière d'être tout entière s'en ressentent. A tous les changements qui se font dans le corps, répondent, dans l'âme, des modifications semblables, également indépendantes de la volonté : l'état moral varie comme l'état physique ². Aussi, pour peindre sa vie, l'image que Maine de Biran évoque, est celle d'un flot toujours changeant. A chaque heure du jour surgissent des impressions, qu'il ne peut pas prévoir et qui l'emportent. Il est entraîné, comme dans un courant rapide, par le flux incessant des senti-

dant une partie de sa vie, une sorte d'agenda météorologique. C'est pourquoi, lorsqu'il entreprit, en 1807, de fonder à Bergerac une Société médicale, il pensa, qu'entre autres choses, on y pourrait recueillir des observations intéressantes touchant les phénomènes atmosphériques.

¹ *Premier journal*, éd. T., t. I, p. 54.

² *Ibid.*, p. 74.

ments et des idées. Il souffre, car tout passe et rien ne dure. Or, de ce malaise naît un problème. Comment se fixer au milieu de ce devenir perpétuel? Pour atteindre quelque chose de stable, où chercher? Sur quoi s'appuyer et se reposer? Comment découvrir, dans la diversité des sentiments, un principe d'unité qui rendrait le calme à l'esprit? Bref, que faire pour cesser d'être l'esclave d'impressions fugitives? Vers quoi se tourner, pour trouver la paix et le bonheur? Problème d'ordre purement pratique sans doute, mais qui, pour cette raison, exige qu'avant toute chose on cherche à le résoudre.

Il semble avoir reçu parfois une solution naturelle. Maine de Biran se souvient d'un soir où, toute agitation cessant, il vécut une heure de paix et de bonheur. « Je me promenais seul, quelques moments avant le coucher du soleil; le temps était très beau; la fraîcheur des objets, le charme qu'offre leur ensemble, dans cette brillante époque du printemps, qui se fait si bien sentir à l'âme, mais qu'on affaiblit toujours en cherchant à la décrire, tout ce qui frappait mes sens portait à mon cœur je ne sais quoi de doux et de triste. Les larmes étaient au bord de mes paupières » ¹. Dans son émotion Maine de Biran éprouvait un état de bien-être extraordinaire, un grand calme des sens, une joie paisible et sereine, en même temps qu'une plénitude de sentiments comme il en avait rarement connu. Il sentait en vérité descendre en lui comme un avant-goût des joies du ciel. A n'en pas douter cet état procurerait un bonheur parfait, si seulement il pouvait devenir permanent. Il est en tout cas le seul, dont, en cette vie, on puisse attendre la félicité. Avec lui, l'inquiétude est dissipée; l'harmonie intérieure est assurée; l'unité est faite. Mais il faut reconnaître que tout y dépend du calme des sens. Plus d'exaltation malative, plus d'agitation : toute passion

¹ *Ibid.*, p. 53.

doit être bannie ou sévèrement réprimée, parce qu'au lieu de rendre l'homme heureux, elle le trouble, le remplit d'amertume et ne laisse après elle que tristesse et regret. La seule chose qui puisse apporter cet apaisement souverain, c'est un ensemble d'impressions coordonnées, un cortège de sensations parfaitement réglées et combinées avec science, des sentiments pleins de mesure et de modération. L'âme éprouve alors un contentement doux et calme, semblable à celui que « font à l'oreille les accords consonants » ¹. Au problème qui préoccupe Maine de Biran, la réponse serait ici donnée par la nature.

C'est ce qu'avait déjà pensé Rousseau. Dans les *Rêveries du promeneur solitaire*, il avait insisté sur le fait que le plus profond bonheur se goûte au contact de la nature. Il avait longuement décrit « ces ravissements » et « ces extases » ², qu'il éprouvait parfois au cours de ses promenades et dont il retirait toujours des jouissances infinies. Il avait ainsi rappelé les jours heureux passés dans l'île Saint-Pierre. « Quand le soir approchait, je descendais des cîmes de l'île et j'allais volontiers m'asseoir au bord du lac, sur la grève, dans quelque asile caché ; là, le bruit des vagues et l'agitation de l'eau, fixant mes sens et chassant de mon âme toute autre agitation, la plongeaient dans une rêverie délicieuse, où la nuit me surprenait souvent sans que je m'en fusse aperçu. Le flux et le reflux de cette eau, son bruit continu, mais renflé par intervalles, frappant sans relâche mon oreille et mes yeux, suppléaient aux mouve-

¹ *Ibid.*, p. 65. Maine de Biran compare l'âme à un « musicien qui écoute si son instrument est bien d'accord », p. 64. Il y a, dit-il, certaines combinaisons qui sont agréables à l'âme, et d'autres qui lui sont pénibles, car, « au moral, comme au physique, tout bien, tout plaisir ne peut résulter que de l'ordre, de l'harmonie dans les rapports », p. 65.

² Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, seconde promenade ; éd. Musset-Pathay, t. XVI, p. 281.

ments internes que la rêverie éteignait en moi, et suffisaient pour me faire sentir avec plaisir mon existence, sans prendre la peine de penser » ¹. Pour lui, cela avait été une délicieuse ivresse que de se perdre alors dans l'immensité des choses. Dans la solitude dont il goûtait les joies, il lui avait semblé qu'un apaisement souverain naissait du calme des passions et des sens. Inlassablement il en avait donc cherché le bienfait. Aussi Maine de Biran espère-t-il, à son tour, obtenir le même résultat par le même moyen. Comme Rousseau, il pense que l'équilibre intérieur réside finalement dans un état d'euphorie, dans une sorte de plénitude et de satisfaction toutes physiques. Le bien-être et l'harmonie des sens, voilà ce qu'il lui faut pour vivre heureux.

Malheureusement il n'est pas en son pouvoir de se donner ces impressions. Il le remarque avec tristesse et s'y résigne : « pour me procurer ces sentiments délicieux, cette paix de l'âme, ce calme intérieur que j'éprouve par accès instantané, je sens que je ne puis rien, mon activité est nulle, je suis absolument passif dans mes sentiments, je suis presque toujours ce que je ne voudrais pas être, et presque jamais tel que j'aspire à être » ². Pour assurer le bonheur, il faudrait que ces sensations de plaisir fussent habituelles et continues. C'est un fait pourtant qu'elles échappent à la volonté. Elles sont données, puis retirées, sans que l'homme y contribue. Au reste, ces phénomènes ne sont-ils pas intimement liés à des dispositions organiques ? Les sentiments de malaise, si lourds et si pénibles à supporter, ont leur origine dans un état purement physique du corps ; aussi, pourquoi s'étonner que le bien-être général, éprouvé parfois en de trop courts moments, soit également provoqué par des causes du même ordre ? Il

¹ *Ibid.*, cinquième promenade, p. 346.

² *Premier journal*, éd. T., t. I, p. 58.

est une conséquence de l'organisation humaine. Le plus sage est donc de ne pas se révolter. Puisque tous les sentiments, quels qu'ils soient, restent indépendants de la volonté, il convient d'en profiter et d'en jouir sans réserve, lorsqu'ils apportent des sensations agréables ; mais il importe aussi de ne pas s'agiter vainement, pour essayer à tout propos d'en faire naître d'analogues : aussi bien n'y parviendrait-on pas. Attendre et espérer, telle est, dans ces conditions, la part de l'homme : elle est fort mince.

Si l'on ne compte, en définitive, que sur la nature pour trouver le calme et la stabilité parfaite, il est à craindre qu'on soit souvent déçu. Ne vaudrait-il pas mieux chercher une solution meilleure ? Ne pourrait-on pas reprendre le problème et demander à l'homme le secret du bonheur ? C'est ce que fait parfois Maine de Biran. Il note « qu'en fait de bonheur, il y a bien des mécomptes » ¹. C'est une illusion, dit-il, que de vouloir attendre de données extérieures et purement sensibles la paix de l'âme. Les sensations, même les mieux équilibrées, ne peuvent satisfaire personne définitivement ; elles ne font que créer des besoins nouveaux, une soif perpétuelle de changement, un désir que rien ne sait plus apaiser. En fait, il faudrait pouvoir se dégager de toute influence extérieure : car, s'il parvenait à s'affranchir, l'homme redeviendrait libre, et son bonheur ne dépendrait que de lui. « Tant qu'on ne trouvera pas le moyen de se rendre indépendant — jusqu'à un certain point — des objets extérieurs, qu'on ne portera pas en soi-même comme un mobile spontané d'activité, on ne sera que misérable, et dans une situation précaire » ². Plus que nul autre, Maine de Biran sent le besoin de cette force d'âme. Il en voit déjà la nécessité pour vivre

¹ *Ibid.*, p. 94.

² *Ibid.*, p. 94.

dans le monde : s'il ne veut pas que le monde le mène et lui en impose, il doit se montrer énergique, inaccessible à toute influence comme à toute suggestion ; il lui faut apporter en toutes choses « une grande fermeté de caractère, et un renoncement absolu aux avantages de l'opinion » ¹. A plus forte raison, pour se soustraire aux impressions sensibles qui l'affectent, cette énergie lui est-elle indispensable. « Je voudrais, dit-il, si jamais je pouvais entreprendre quelque chose de suivi, rechercher jusqu'à quel point l'âme est active, jusqu'à quel point elle peut modifier les impressions extérieures, augmenter ou diminuer leur intensité par l'attention qu'elle leur donne ; examiner jusqu'où elle est maîtresse de cette attention. Cet examen devrait, ce me semble, précéder un bon traité de morale » ². C'est donc à la volonté qu'il appartiendrait alors d'être souveraine et de commander aux sens.

Les stoïciens s'étaient plu à le répéter. Maine de Biran le sait, et il cite à ce propos les noms de Sénèque, d'Épictète et de Marc-Aurèle. « Jetez les yeux sur la nature, y trouverez-vous d'objet plus beau, plus digne de vénération qu'un Antonin, qu'un Marc-Aurèle ? La raison, la philosophie peuvent donc quelque chose » ³. Les stoïciens avaient en effet prêché cette force d'âme et cette maîtrise de soi, qui assurent la paix du cœur. Ils avaient distingué les choses qui dépendent de nous, telles nos opinions, et celles qui n'en dépendent pas, tels les biens extérieurs ; et ils avaient prescrit de ne point se soucier de celles-ci, afin d'user librement des premières. Il suffit de comprendre que les événements arrivent toujours comme ils doivent arriver, pour qu'on les accepte tels qu'ils se produisent : on les supporte avec résigna-

¹ *Ibid.*, p. 50.

² *Ibid.*, p. 59.

³ *Note sur Épictète, Montaigne et Pascal*, éd. T., t. I, p. 139.

tion, parce qu'on en voit la nécessité. La sagesse est donc de ne pas céder aveuglément à tout désir, mais de savoir se dominer et comprendre, afin de n'obéir qu'à la raison. C'est à vivre en accord avec celle-ci que les stoïciens avaient personnellement travaillé. Leur souci avait été de montrer qu'au lieu de céder aux sollicitations du monde et de la chair, il convient de suivre le guide intérieur qui s'exprime par l'intelligence. Ils avaient enseigné de la sorte le pouvoir de la volonté sur les passions et du jugement sur les sens, ajoutant que le bonheur est le fruit d'une attitude énergique. Maine de Biran ne peut l'oublier, au moment où il cherche l'équilibre intérieur et le calme. Il évoque ainsi les préceptes d'Épictète et de Marc-Aurèle : « l'homme est bas, misérable, lorsqu'il ne cède qu'à l'impulsion des sens ; il s'élève en se mettant sous l'empire de la raison ; alors loin d'être un objet digne de pitié, il mérite la vénération de ses semblables » ¹. Maine de Biran espère diriger ses affections et changer ses sentiments, en suivant le même exemple ; il entend faire appel, lui aussi, à la puissance libératrice de la raison et du vouloir.

Mais souvent il désespère. A l'exemple des stoïciens, les moralistes invoquent l'existence d'une force intérieure, qui serait toute-puissante ; ils s'imaginent « que l'homme peut toujours se donner des affections, changer ses penchants, détruire ses passions ; à les entendre, l'âme est souveraine, elle commande aux sens en maîtresse » ². De telles affirmations auraient besoin cependant d'être mieux établies. Jusqu'à présent on ne sait guère jusqu'où cette force peut s'étendre. Tout porte même à croire qu'elle n'a pas l'indépendance qu'on veut lui accorder ; elle semble plutôt le jouet d'impressions fugitives dont l'organisme est le siège. N'a-t-on pas vu

¹ *Ibid.*, p. 139.

² *Premier journal*, éd. T., t. I, p. 60.

qu'elle dépend d'influences multiples qui demeurent imprévisibles ? Une foule d'objections se présentent, faisant ainsi douter de l'efficacité du remède proposé. Qu'est-ce donc que cette force d'âme ? Est-il vrai qu'une énergie spirituelle de cet ordre réside en l'homme ? A supposer qu'elle existe, a-t-elle le pouvoir de l'élever et de le soutenir ? Comment le pourrait-elle d'ailleurs ? C'est ce qu'il faudrait d'abord savoir.

Voici donc renaître l'inquiétude initiale. Par tous les moyens qu'il connaissait, Maine de Biran a cherché l'apaisement et le calme d'où vient le bonheur : c'est en vain ; il n'a rien trouvé qui le satisfasse. Attendre que le hasard lui donne des ravissements semblables à ceux dont il garde le souvenir, ou lutter avec courage pour surmonter tout sentiment de malaise et recouvrer son indépendance : ces deux solutions, entre lesquelles perpétuellement il oscille, ne sont guère consolantes, parce que rien ne permet de supposer qu'on aboutisse avec l'une ou l'autre d'entre elles à des résultats immédiats. Encore la seconde semble-t-elle préférable à la première : si les moments de joie et de bien-être physique sont en effet trop rares, peut-être réussit-on parfois à se procurer l'équilibre intérieur auquel on se complaît. Bien que la tâche soit lourde et l'idéal sans doute inaccessible, c'est un effort à tenter. En ce sens, « il serait bien à désirer qu'un homme accoutumé à s'observer analysât la volonté, comme Condillac a analysé l'entendement » ¹. Le malheur veut que le travail soit long, qu'il exige des aptitudes exceptionnelles, une patience persévérante et continue, un don de soi entièrement consenti, chaque jour renouvelé et souvent douloureux. Il ne rebute pas Maine de Biran : ce sera l'œuvre de sa vie que de s'y consacrer. Mais en attendant, l'heure passe et le besoin presse.

¹ *Ibid.*, p. 70.

Aussi, tout en espérant mieux, Maine de Biran propose l'institution d'une sorte de médecine de l'âme, qui, s'appuyant sur les constatations déjà faites, cherche à en tirer quelques remèdes d'ordre purement pratique. Avant tout, il importe de bien comprendre que le bonheur, comme le malheur, a sa source en l'homme, beaucoup plus que dans les objets extérieurs. Si l'on souffre, il faut en chercher la cause dans une mauvaise disposition du corps ; loin d'en accuser la fortune, il faut y voir la conséquence d'un état physique défectueux. C'est dire, au total, que le malaise d'une âme instable doit être considéré comme une maladie, susceptible d'être soignée. « Si nous reconnaissons que l'état de trouble, d'anxiété est presque purement physique, nous le regarderions comme une maladie, et ayant éprouvé ce qui peut nous en garantir ou nous empêcher d'y tomber aussi souvent, nous mettrions ces moyens en pratique »¹. La suggestion n'est pas neuve, puisqu'elle vient de Rousseau. Dans les *Confessions*, celui-ci racontait, en effet, comment il eut l'idée d'écrire un ouvrage sur *La morale sensitive*. Ayant remarqué que nos manières d'être « dépendaient en grande partie de l'impression antérieure des objets extérieurs », et que, par conséquent, « nous portions, sans nous en apercevoir, dans nos idées, dans nos sentiments, dans nos actions mêmes l'effet de ces modifications », Rousseau avait entrepris de rechercher le « régime extérieur, qui, varié selon les circonstances, pouvait mettre ou maintenir l'âme dans l'état le plus favorable à la vertu ». Il s'agissait seulement de « forcer l'économie animale », en constituant une véritable médecine de l'âme. « Les climats, les saisons, les sons, les couleurs, l'obscurité, la lumière, les éléments, les aliments, le bruit, le silence, le mouvement, le repos, tout agit sur notre machine, et sur

¹ *Ibid.*, p. 85.

notre âme par conséquent, tout nous offre mille prises presque assurées, pour gouverner dans leur origine les sentiments dont nous nous laissons dominer » ¹. C'est, au fond, la même idée qui est reprise par Maine de Biran. Mais, chez lui, ce projet a un caractère tout à fait précis : chaque homme doit s'étudier et « se comparer à lui-même en différents temps », afin de mieux suivre « les variations dans l'état physique » auxquelles correspondent des « irrégularités dans l'état moral » ². De telles connaissances auront l'avantage de débarrasser l'homme de toute illusion sur son sort. Elles permettront ensuite de prévoir les répercussions des événements et de s'y préparer. Quand bien même le mal ne pourrait être entièrement évité, du moins aurait-on le moyen d'en atténuer beaucoup les effets. La vie serait plus douce.

Pratiquement, tout se réduit à un petit nombre de préceptes fort simples, et du reste très sages. L'expérience prouve que, pour trouver le calme et la stabilité morale d'où naît le bonheur, il convient d'écarter toute passion excessive, comme toute exaltation excitant profondément la sensibilité. Qu'en laissant libre cours aux passions on puisse éprouver momentanément des plaisirs intenses, c'est certain ; mais bientôt après on retombe dans un état de langueur et d'abattement pénibles : aussi est-il préférable d'éviter soigneusement ces causes de troubles. Le plus raisonnable est, en somme, de vivre avec une grande modération, sans commettre aucun excès de quelque ordre qu'il soit. D'un régime ainsi compris on recueillera vite des bienfaits inestimables, la santé du corps et la santé de l'esprit ; toutes les fonctions de l'être s'accompliront sans malaise et sans gêne. Sans doute peut-il se faire qu'on ne réussisse pas tou-

¹ Rousseau, *Confessions*, Liv. IX ; éd. Musset-Pathay, t. XV, p. 216.

² *Premier journal*, éd. T., t. I, p. 74.

jours à régler harmonieusement le sentiment de son existence. Il faut se garder, en ce cas, de toute agitation vaine ; il faut seulement attendre une occasion meilleure. On a déjà l'avantage de prendre conscience de ce qui se passe en soi, et, tout en continuant d'espérer mieux, on ne subit plus rien en aveugle. Bref, se maintenir autant que possible dans une « situation moyenne » ¹, et, si le mal se fait sentir, le supporter avec résignation : telle est la sagesse, dont dépend le bonheur ; elle demande, en pratique, beaucoup de mesure, de calme et de patience.

En 1796, le dernier mot de Maine de Biran est donc une parole de résignation. Mais, derrière celle-ci, on sent qu'un conflit subsiste entre une sensibilité presque malade et les aspirations trop souvent impuissantes de la volonté. Peut-être est-ce là un trait de caractère commun à beaucoup d'hommes de cette époque ? Et Maine de Biran traduirait en cela un état d'esprit, qui reflète l'influence de Rousseau. Chez lui, toutefois, il y a une sincérité parfaite. Lorsqu'il se plaint de sa faiblesse, c'est réellement qu'il souffre, et c'est réellement aussi qu'il cherche à dominer ses impressions et ses sentiments. De cette lutte naîtra toute sa philosophie.

*
* *

Dès maintenant, les confidences que révèle le *Premier journal* permettent de définir une attitude et de préciser une orientation de pensée. Certes les notes de jeunesse que Maine de Biran a laissées ont un caractère strictement personnel : Maine de Biran n'écrivait que pour lui, sans jamais penser qu'un jour d'autres pourraient le lire. Mais, précisément pour cette raison, il est intéressant de le connaître et de saisir sur le vif les pre-

¹ *Ibid.*, p. 86.

nières tendances de sa pensée. Celle-ci est en formation; elle n'a rien encore de systématique. Plus tard, elle aura bien des occasions de s'enrichir et, par suite, d'évoluer; mais en attendant elle possède une fraîcheur particulière, et le problème qu'elle pose est celui dont elle vivra pendant trente ans.

Ce problème est très précis. C'est un problème qui concerne non pas la spéculation pure, mais la pratique et l'action. Maine de Biran n'aborde jamais la philosophie pour elle-même; il se montre toujours en homme que les circonstances amènent à réfléchir et que seuls les événements de la vie font redescendre en lui: ce qu'il médite, en somme, c'est sa propre existence. On commettrait donc une erreur, si l'on ne voulait voir dans les réflexions du *Premier journal* que les principaux thèmes doctrinaux qui seront développés plus tard. Sans doute existe-t-il des rapports étroits entre les aspirations de jeunesse et les grandes doctrines philosophiques de l'âge mûr: celles-ci s'appuieront sur l'expérience de toute une vie, et, dans la mesure du possible, elles se chargeront en retour de l'expliquer. Mais, à l'origine, Maine de Biran ne se propose aucun idéal de connaissance désintéressée; c'est indépendamment de toute philosophie proprement dite qu'il réfléchit sur lui-même. « Qu'importent les connaissances qui, ne satisfaisant qu'une vaine curiosité, ne nous avancent en rien dans la vertu »¹. Pour lui c'est d'un problème moral qu'il s'agit avant tout. Au reste, il ne considère pas ce problème sous sa forme abstraite et générale. Il ne part point, comme Spinoza par exemple, à la conquête d'un bien en soi ou d'un idéal de perfection. Seules l'expérience de chaque jour et l'épreuve de la vie l'amènent à comprendre l'importance de certaines questions. De là dépendent toutes ses aspirations; de là vient aussi l'inté-

¹ *De l'homme*, éd. T., t. I, p. 16.

rêt que présentent pour lui certaines recherches, alors que d'autres le laissent encore indifférent. L'unique chose qui importe est de savoir ce qu'il faut faire pour bien vivre. Dans le fond, ce problème est tout à fait commun ; mais les termes, dans lesquels il est énoncé, sont nouveaux. Maine de Biran entend se placer en effet sur le terrain de la pure psychologie. Le désir qui l'anime n'est pas de faire naître en lui quelque vertu surnaturelle, mais plus simplement d'établir, au plus intime de sa conscience, un équilibre interne aussi parfait et aussi durable que possible. Puisque le mal dont il souffre consiste en un trouble intérieur, et que, dans cet état, nul principe d'ordre et d'unité psychologique n'existe plus, la vie restant livrée à une anarchie sans nom, il importe de trouver un remède, en tenant compte très exactement de la nature du mal. A une instabilité psychologique il faut essayer de substituer une stabilité du même ordre. Laissant donc de côté toute spéculation morale, il s'agit de découvrir, dans ce petit monde que forme la conscience, le principe autour duquel la vie intérieure pourrait s'organiser. En ce sens, le problème moral vient coïncider avec celui du bonheur, la conscience morale et la conscience psychologique se trouvant identifiées ; la sagesse devient l'art d'être heureux. Le bonheur et, par conséquent, le bien naissent ici de l'unité que l'homme sait réaliser en lui, unité dans les affections et dans les goûts, dans les mœurs et dans les habitudes. Il convient que tout soit parfaitement coordonné, c'est-à-dire subordonné à un même plan et convergeant vers une même fin. A ce prix l'équilibre sera prêt d'être réalisé : l'harmonie régnera ; la paix et la joie renaîtront d'elles-mêmes. Lorsqu'il commence à réfléchir, Maine de Biran ne se soucie donc point de spéculation pure. Loin de se rapporter à la métaphysique, ses préoccupations essentielles ont pour objet un problème d'ordre moral : que faire pour bien vivre ?

Et ce problème est lui-même posé comme une question d'ordre exclusivement psychologique : que faire pour vivre heureux et calme ?

Dès lors, la manière d'en chercher la solution est définie assez exactement. Du jour où Maine de Biran pense découvrir dans sa propre conscience le moyen d'assurer l'unité de sa vie, il ne peut pas ne pas apercevoir quelle méthode suivre. Celle-ci est imposée par le but même à atteindre : elle doit être adaptée à certains faits, dont il faut tenir compte ; et, puisqu'il s'agit de réorganiser l'homme intérieur, elle doit s'appuyer sur les données de la psychologie. Or, les enseignements de cette psychologie sont très nets. Ils font voir que l'homme est pris entre deux puissances contraires et de valeur inégale : la force de ses impressions, et l'énergie de sa volonté. Les affections changeantes et purement passives de la sensibilité sont dangereuses : on n'en peut rien attendre de sûr ; elles sont trop incertaines et trop fuyantes, pour qu'on puisse fonder sur elles quoi que ce soit de paisible et de durable. Il est donc prudent de se tenir en garde contre elles ; si on ne peut les éliminer totalement de la vie intérieure, tout au moins convient-il de les en éloigner le plus possible. Par contre, il faut réussir à être soi, c'est-à-dire apprendre à se dominer. Une volonté forte est, à cet égard, nécessaire : seul un tel pouvoir permet de commander aux passions et d'asservir le corps ; seul il permet de diriger la vie suivant un principe d'ordre et d'unité. Aussi, d'après Maine de Biran, la première place doit-elle être donnée à l'activité volontaire. Cette œuvre est de longue haleine, il est vrai, et elle réclame beaucoup de patience et bien des luttes ; elle mérite cependant d'être entreprise. L'étude de l'activité humaine devient en tout cas urgente, puisque c'est d'elle que dépend en définitive la paix de l'âme. L'analyse de soi s'impose comme la seule méthode légitime. C'est en s'observant et en connaissant l'étendue de son

propre pouvoir, que l'homme peut espérer en un avenir meilleur : car celui qui sait s'observer commence à se connaître, et celui qui se connaît apprend à se dominer. La psychologie réflexive prend donc une importance capitale : elle permet à l'homme d'agir sur lui-même et de se transformer ; avec elle et par elle il s'agit moins de contribuer aux progrès d'une science que de trouver une voie de salut. Afin de résoudre le problème moral tel qu'il l'avait posé, Maine de Biran s'efforce ainsi d'organiser l'ensemble de sa vie consciente, en y subordonnant tout à l'impulsion d'une activité personnelle, essentiellement spontanée et libre. Et, pour y parvenir, il préconise l'analyse intérieure et l'observation attentive de soi, la psychologie pouvant seule donner une solution au problème pratique qu'elle avait soulevé.

Mais, au fond, c'est toujours à une certaine conception de l'homme que songe Maine de Biran. Quand on a défini le problème qu'il se pose, et qu'on a vu dans quelle voie il en cherche la solution, on aperçoit sans doute les préoccupations initiales de sa pensée ; on n'en découvre peut-être pas toute la richesse. Ces préoccupations conduisent en effet à une doctrine, dont l'importance est considérable. Maine de Biran aborde, pour commencer, un problème d'ordre moral. Ce problème sera repris plus tard ; mais, en attendant, il implique, de par son énoncé même, une certaine conception de l'homme. Et cette conception est le germe de toute une philosophie. L'homme est double, *homo duplex*, voilà le fait capital, que supposent les questions précédentes. Cette vérité, Maine de Biran l'éprouve au plus intime de lui-même, dans la vie de tous les jours beaucoup plus que dans des discussions abstraites. Certaines lectures, faites par la suite, pourront en apporter confirmation ; mais l'idée première est personnelle, comme est personnel aussi le malaise initial et le désir de dominer toute affection sensible par l'énergie du vouloir. Le problème

du bonheur et la solution psychologique qui en est cherchée ne se conçoivent même qu'en fonction de cette expérience. S'il s'agit d'assurer, au-dessus de discordances douloureuses, l'unité profonde de la conscience, c'est qu'en effet un conflit existe. Par de là l'inquiétude qui le travaille, Maine de Biran a donc l'intuition très vive d'un dualisme de la nature humaine, dualisme dans lequel s'opposent les variations d'une sensibilité incertaine et la force volontaire, la passivité et l'activité. A ses yeux, la lutte qui se poursuit entre les mouvements de la vie animale et les exigences de l'esprit s'explique par cette double nature. Si l'on doit parler ici d'une philosophie, il faut par conséquent ajouter qu'elle est très simple : elle exprime une tendance plus qu'un système. Elle est le fruit d'une expérience quotidienne, profondément vécue et souvent douloureuse. Il y faut voir une tentative pour saisir le fait humain dans sa complexité, sans métaphysique ni spéculations abstraites. Mais cette tentative fournira désormais le thème de toute une œuvre philosophique. Toute une doctrine en sortira. Les réflexions auxquelles Maine de Biran va se livrer tourneront désormais autour de cette idée centrale de la dualité qui est en l'homme : elles y reviendront sans cesse comme à leur principe et à leur fin.

CHAPITRE II

LES PREMIERS MAÎTRES

Lorsqu'il écrit son *Premier journal*, Maine de Biran n'est pas seulement occupé à s'étudier et à se connaître. En même temps qu'il médite sur lui-même, il prend l'habitude de lire. Il lit beaucoup, souvent même d'une façon quelque peu désordonnée ; mais il profite de ses lectures, car loin d'accepter, passivement et sans critique, tout ce qu'elles lui apportent, il réagit, il éprouve le besoin d'examiner et de discuter chaque idée nouvelle, et finalement il fait un choix, en tenant compte de ce qui le préoccupe et par conséquent de ce qu'il pense déjà. En face des philosophes et des penseurs de son temps, il prend position. Souligner ce qu'il doit aux premiers maîtres dont il a médité les œuvres, montrer ce par quoi il est vraiment original et ce par quoi il l'est moins, c'est définir plus complètement la pensée qui l'anime dans ses années de jeunesse : on saisit mieux alors ce qui lui appartient en propre. Au contact des doctrines et des systèmes qu'il discute, Maine de Biran achève de se former ; la philosophie qui était impliquée dans les aspirations les plus intimes de son être se précise et se formule : le dessin en devient plus net.

Les noms qui reviennent le plus souvent dans les notes rédigées entre 1793 et 1799, sont ceux de Locke, de Condillac, de Bonnet et de Rousseau. On sent que Maine de Biran connaît chacun de ces philosophes, qu'il les a lus et qu'il s'en nourrit. Il ne se contente pas de

parcourir rapidement quelques-unes de leurs œuvres ; il éprouve le besoin de les analyser pour les mieux comprendre, et de les discuter en détail pour les mieux juger. Même s'il ne les nomme pas, on s'aperçoit qu'il y revient sans cesse : tantôt il en veut faire la critique ; tantôt il en reprend certaines suggestions. Dans tous les cas, sa pensée y cherche un excitant pour la réflexion personnelle. Aussi tout en se défendant d'adopter entièrement l'une ou l'autre des doctrines qu'il considère, il en subit malgré tout l'influence : sa pensée y trouve un aliment.

*
* *

La première en date, et la plus profonde peut-être, des influences que Maine de Biran ait subies, est celle de Rousseau. Dans le *Premier journal*, on trouve déjà des pages qui ont le même accent que certains passages des *Confessions* ou des *Rêveries du promeneur solitaire*. Ce ne sont encore, il est vrai, que des rencontres d'expressions, qui révèlent une affinité de caractère, et qui prouvent tout au plus une lecture assidue de certaines œuvres. Mais, à côté de ces ressemblances toujours un peu incertaines, il en est d'autres tout à fait nettes et d'ordre doctrinal. Maine de Biran a laissé des notes relativement courtes, dans lesquelles l'influence proprement philosophique de Rousseau se fait sentir davantage : il y discute parfois quelques théories particulières ; plus souvent il reprend certaines thèses importantes et les développe pour son compte. Ce qu'il trouve chez Rousseau s'accorde d'ailleurs aisément avec ses conceptions personnelles : ainsi prolonge-t-il volontiers une philosophie, qui lui semble expliquer les leçons que la vie lui a déjà données.

A cet égard, plusieurs thèmes de méditation lui sont fournis par la *Profession de foi du vicaire savoyard*. En ces pages où se résume la pensée philosophique de

Rousseau, Maine de Biran découvre : un esprit nouveau et une méthode originale de recherche ; les grandes lignes d'une étude sur l'homme ; les éléments d'une philosophie religieuse. Et, sur ces trois points, il pense devoir adopter l'essentiel des solutions proposées.

Ce qu'il aperçoit d'abord chez Rousseau, c'est un esprit et une méthode en harmonie avec ses tendances les plus profondes. Rousseau est en effet l'homme que le dogmatisme philosophique a déçu. Il suffit pour s'en rendre compte, de lire la *Profession de foi du vicaire savoyard*. La métaphysique y est considérée avec mépris comme une chose vaine. Elle est le domaine de la contradiction, du doute et de l'incertitude ; les hommes qui s'y livrent ne savent qu'opposer leurs opinions les unes aux autres, sans pouvoir s'arrêter à quelque conclusion ferme, et ils aboutissent finalement au scepticisme le plus triste et le plus décevant. Cette impuissance tient, du reste, à la faiblesse de la raison : « l'insuffisance de l'esprit humain est la première cause de cette prodigieuse diversité de sentiments » ¹. Sans doute l'orgueil y est aussi pour quelque chose, car il pousse chaque homme à « penser autrement que les autres » ². Le plus grand mal vient, cependant, de l'incapacité foncière où nous sommes de trouver, par nos seules forces, des solutions satisfaisantes pour tous les problèmes : « des mystères impénétrables nous environnent de toutes parts ; ils sont au-dessus de la région sensible ; pour les percer nous croyons avoir de l'intelligence, et nous n'avons que de l'imagination » ³. Aussi faut-il, devant cette incurable faiblesse, se résigner à vivre dans une certaine ignorance ; on doit renoncer à tout connaître. « Le premier fruit que je tirai de ces

¹ Rousseau, *Émile*, Liv. IV, Profession de foi du vicaire savoyard ; éd. Musset-Pathay, t. IV, p. 18.

² *Ibid.*, p. 19.

³ *Ibid.*, p. 18.

réflexions, conclut Rousseau, fut d'apprendre à borner mes recherches à ce qui m'intéressait immédiatement, à me reposer dans une profonde ignorance sur tout le reste, et à ne m'inquiéter, jusqu'au doute, que des choses qu'il m'importait de savoir » ¹.

Il y a cependant un moyen d'échapper au doute, de dépasser la raison toujours impuissante et faible, et de parvenir, au moins sur certaines questions, à la certitude complète : c'est de se fier à la « lumière intérieure » ². Cette lumière s'oppose à la raison raisonnante des philosophes, non pour la détruire, mais pour la compléter : elle est donc d'un autre ordre. Elle ne constitue pas un mode de connaissance relevant de procédés irrationnels et contredisant la raison ; elle est simplement une méthode nouvelle, essentiellement intuitive, permettant d'affirmer certaines vérités, qui sont inaccessibles à l'intelligence, mais qui répondent à des besoins du cœur. Elle se manifeste ainsi sous la forme d'un sentiment ou d'un instinct, dont l'action se fait intérieurement sentir : ses suggestions paraissent irrésistibles, et ses révélations sont plus sûres que tous les raisonnements du monde. Il convient, en vérité, de ne pas lui demander ce qu'elle ne peut donner : elle n'est point destinée à fournir l'explication dernière des choses, mais seulement à dire ce que l'homme doit savoir pour les besoins de la vie. Si on n'en use qu'en ce sens, elle ne peut égarer personne. « Portant donc en moi l'amour de la vérité pour toute philosophie, et pour toute méthode une règle facile et simple qui me dispense de la vaine subtilité des arguments, je reprends sur cette règle l'examen des connaissances qui m'intéressent, résolu d'admettre pour évidentes toutes celles auxquelles, dans la sincérité de mon cœur, je ne pourrai refuser mon consentement, pour

¹ *Ibid.*, p. 19.

² *Ibid.*, p. 20.

vraies toutes celles qui me paraîtront avoir une liaison nécessaire avec ces premières, et de laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les rejeter ni les admettre, et sans me tourmenter à les éclaircir quand elles ne mènent à rien d'utile pour la pratique » ¹.

Ce mépris pour la métaphysique et cet appel au sentiment intérieur devaient frapper Maine de Biran : tout de suite, il se reconnaît disciple de Rousseau. N'oublions pas, en effet, qu'à l'origine Maine de Biran n'est point un philosophe de métier ; il est un homme qui cherche à réaliser un certain équilibre intérieur, et qui veut vivre avant de philosopher. Est-il étonnant, après cela, qu'il se soucie peu des spéculations abstraites portant sur la nature des choses ? Toutes les hypothèses et tous les raisonnements métaphysiques ne peuvent lui apparaître que comme des tentatives sans intérêt. Ses déclarations sont d'ailleurs fort claires. Il ne voit dans les grands problèmes agités par les philosophes que des questions oiseuses ; pour sa part, il ne se sent aucun goût pour de telles recherches, et il entend se tenir à l'écart de toute controverse : s'appuyer en ces matières sur des notions philosophiques, c'est marcher « sur des outres pleines de vent » ². Nous ne possédons « aucun moyen pour connaître la nature des choses et à plus forte raison notre propre nature. Aussi lorsqu'on lit ce que les philosophes ont écrit sur ce sujet obscur, on trouve qu'aucun n'est d'accord » ³. En vérité, Rousseau n'avait guère à le convaincre : sur ce point l'accord existait d'avance entre eux.

Il devait également se faire sans peine en ce qui concerne le rôle à reconnaître au sentiment. Comme Rousseau, Maine de Biran éprouve le besoin d'échapper au

¹ *Ibid.*, p. 21.

² *Méditation sur la mort près du lit funèbre de sa sœur Victoire*, éd. T., t. I, p. 11.

³ *De l'homme*, éd. T., t. I, p. 15-16.

doute, et, malgré les contradictions où il voit se perdre les philosophes, il pense qu'un certain nombre de vérités fondamentales peuvent être énoncées avec certitude. Il n'a donc aucune difficulté à reconnaître l'existence de cette « lumière intérieure », dont parlait Rousseau. C'est elle, dont il invoque le témoignage sous le nom de « sens intime » ¹, et qu'il charge de dissiper ses doutes. A son tour, il y voit la source de vérités précieuses. « Les âmes sensibles, dit-il, ont un instinct particulier qui les conduit, qui les entraîne avec bien plus de force que la raison ; elles ont des démonstrations à leurs manières, plus convaincantes que celles qui procèdent par le calcul » ². Les suggestions de Rousseau à cet égard ont été fécondes : elles ont fait comprendre à Maine de Biran, mieux que ne l'aurait peut-être permis la seule réflexion personnelle, qu'au delà de la raison toujours incertaine il est un ensemble de croyances indiscutables, dont l'affirmation s'impose et pour lesquelles le témoignage du sens intime suffit.

Cette méthode originale aurait été, malgré tout, sans valeur, si elle n'avait servi à résoudre des problèmes précis. De fait, Rousseau voulait l'appliquer à l'examen des problèmes qui concernent la conduite de la vie, et il commençait par l'étude de l'homme. De son côté, Maine de Biran s'intéresse aux mêmes questions ; il est

¹ Rousseau avait dit, au début de la *Profession de foi du vicair savoyard*, éd. Musset-Pathay, t. IV, p. 19-20 : « Je compris encore que, loin de me délivrer de mes doutes inutiles, les philosophes ne feraient que multiplier ceux qui me tourmentaient et n'en résoudraient aucun. Je pris donc un autre guide ; et je me dis : Consultons la lumière intérieure, elle m'égarera moins qu'ils ne m'égarèrent, ou, du moins, mon erreur sera la mienne, et je me dépraverai moins en suivant mes propres illusions qu'en me livrant à leurs mensonges ». C'est ce que répète Maine de Biran dans sa *Méditation sur la mort*, éd. T., t. I, p. 11 : « Voulons-nous cesser d'errer dans l'incertitude au gré de toutes ces opinions futiles, laissons là tous les livres et n'écoutons que le sens intime ».

² *De l'homme*, éd. T., t. I, p. 27.

parvenu, pour son compte, à des thèses voisines de celles de Rousseau : aussi doit-il trouver dans les analyses de celui-ci une confirmation précieuse de ses propres idées.

Dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, Rousseau abordait l'étude de l'homme aussitôt après les considérations méthodologiques sur la nécessité d'un appel au sentiment ; et il montrait immédiatement l'existence en tout être humain de deux principes différents, l'un de passivité et l'autre d'activité. Plus tard, cette opposition se traduisait, pour lui, sur le plan moral, par la lutte de la volonté contre les impulsions des sens. Il voyait l'homme emporté par deux mouvements contraires, l'un l'élevant vers les vérités éternelles, la justice et la beauté morale, l'autre l'asservissant aux passions et aux sens. Et le conflit de ces deux forces constituait, à ses yeux, le fond des existences humaines. Dès le plan de la vie psychologique il signalait cependant un dualisme analogue. Là aussi, disait-il, deux principes distincts coexistent, l'un purement sensitif et qui n'agit point, l'autre doué d'une force intelligente et qui juge. Par le premier s'effectue la connaissance du monde extérieur, et grâce au second apparaît la pensée réfléchie. Peu importe que l'on ignore tout de leur essence profonde. Quelle est leur nature ? De quelle cause cachée dépendent-ils ? Ce sont des questions insolubles, et qui n'ont pas d'intérêt pratique. L'essentiel est de se fier à ce que dit la conscience ; or, là-dessus, son témoignage est formel : l'homme est double. « Je ne suis donc pas simplement un être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent » ¹.

Ces remarques condamnaient évidemment le sensualisme de Condillac, et Rousseau ne manquait pas de l'in-

¹ Rousseau, *Émile*, Liv. IV, Profession de foi du vicaire savoyard ; éd. Musset-Pathay, t. IV, p. 25.

diquer. En une page vigoureuse, il s'attaquait à la thèse même du *Traité des sensations* : il critiquait avec force l'idée suivant laquelle tout dérive de la sensation, et il s'efforçait de prouver qu'à la passivité des sens s'oppose en fait un principe secret d'activité. Pour justifier de telles affirmations, il allait même jusqu'à développer une théorie nouvelle du jugement, où apparaissait une philosophie que devait reprendre plus tard Maine de Biran. Il notait qu'aucune pensée ne s'explique par le jeu des impressions passivement subies. Tout jugement suppose, au contraire, l'existence d'un être actif, capable de considérer à la fois deux sensations, et de les replier en quelque sorte l'une sur l'autre, afin de les comparer. C'est de l'intervention de « cette force intelligente qui superpose et puis qui prononce » ¹, et dont le pouvoir se manifeste par l'emploi du mot *est*, que dépend, en définitive, pour Rousseau, la comparaison et le jugement réfléchi. Sans elle, il serait impossible à l'homme de discerner les rapports qui existent entre deux objets. Sans elle, il serait impossible au philosophe de comprendre que des erreurs se glissent parfois dans les jugements. Qu'on appelle comme on voudra « cette force de mon esprit qui rapproche et compare mes sensations » ², toujours est-il que sa réalité ne fait point de doute et que son importance est au moins égale à celle des impressions sensibles.

Malheureusement, Rousseau ne tirait à peu près rien de ces analyses. Et, en 1793, Maine de Biran n'est pas en mesure d'en profiter, n'ayant pas encore pris conscience de ses propres idées. Plus tard, une fois sa doctrine constituée, il sera le premier à souligner l'importance et la profondeur de ces remarques ³. Dans ses

¹ *Ibid.*, p. 23.

² *Ibid.*, p. 25.

³ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, introduction ; éd. T., t. IX, p. 280.

premières années, il n'en retient que l'affirmation du dualisme de la nature humaine. Cette affirmation ne fait, au reste, que confirmer ce que lui révélait déjà l'expérience de la vie. Au milieu de ses efforts pour retrouver le calme et la paix du cœur, une expérience indéniable, contre laquelle nul raisonnement ne peut valoir, lui a révélé la présence d'une activité interne, capable de s'opposer à l'inertie des sens. Aussi se trouve-t-il naturellement conduit à soutenir avec Rousseau, contre le sensualisme, qu'il existe en l'homme un principe de spontanéité. C'est sur les données de la conscience et du sentiment que, comme Rousseau, il fonde sa conviction. L'inquiétude de l'âme, son instabilité continuelle, le besoin toujours inassouvi qui la tourmente de tenter chaque jour quelque chose de nouveau, bref, tous ses désirs profonds, ne dénotent-ils point une puissance d'agir qui n'est pas satisfaite ? Et l'effort, qui malgré les déceptions reste tendu vers la recherche d'un mystérieux bonheur, ne découvre-t-il pas enfin l'intensité du vouloir et la force de l'énergie humaine ? Le sentiment intérieur ne trompe pas. « Il faut donc, ce me semble, reconnaître dans l'homme une activité d'âme particulière à notre espèce » ¹.

De cette activité, Maine de Biran avoue cependant ne rien savoir. S'il en constate l'existence, il s'interdit en même temps toute recherche qui dépasserait les données de la simple observation. En quoi finalement consiste une telle force ? Quelle en est l'origine ? Quelle en est la valeur ? D'où vient-elle, et où nous conduit-elle ? Autant de questions, qu'il lui paraît impossible de résoudre. Ici encore, Maine de Biran reste fidèle à la méthode de Rousseau. Peu lui importent les théories philosophiques ou religieuses, qui cherchent à définir l'essence dernière de l'âme ; ce qui le préoccupe avant tout, c'est de

¹ *De l'homme*, éd. T., t. I, p. 27.

recueillir des faits qui soient bien établis et dont la connaissance puisse être utile. Ce serait une erreur de recourir ensuite à des hypothèses métaphysiques ou religieuses, pour expliquer plus complètement ces faits : on ne trouverait, au terme des spéculations ainsi conduites, qu'incertitude et doute. Mieux vaut, plus simplement, constater les faits, les étudier comme des phénomènes naturels, et faire effort pour les bien connaître. N'est-ce pas d'ailleurs tout ce qu'il importe pratiquement de savoir ? Sur ce point, Rousseau et Maine de Biran sont également d'accord.

Mais l'influence de Rousseau ne s'arrête pas là. Sur l'étude qu'il avait faite de la nature humaine, Rousseau greffait l'esquisse d'une philosophie religieuse ; il en développait longuement les principaux articles. Or, sur ces questions aussi Maine de Biran consent à le suivre. A plusieurs reprises, il y revient, et, d'une façon générale, se contente de reprendre sur les mêmes sujets les mêmes thèses, laissant voir par là l'influence qu'il subit.

En vérité, Rousseau consacrait les plus longs développements de la *Profession de foi du vicaire savoyard* à l'exposé des principales affirmations religieuses, que lui révélait la lumière intérieure. Et, pour commencer, il s'efforçait d'établir, au nom de l'évidence et sans discussion possible, l'existence de Dieu. En fait, il reprenait certaines démonstrations classiques, où le raisonnement tient une large place. Il invoquait d'abord l'idée de cause : les mouvements qui s'observent dans le monde n'étant point spontanés, et la raison ne pouvant remonter à l'infini dans la série des causes qu'elle imagine, il faut admettre, disait-il, l'existence d'une volonté, qui meut l'univers et dont toute la nature dépend. Puis venaient des considérations tirées de l'ordre du monde : l'harmonie qui règne dans l'univers et la beauté des êtres vivants excluent en effet l'hypothèse d'un mécanisme aveugle, et conduisent à recon-

naître l'action d'une Intelligence suprême. L'une et l'autre preuve avaient donc pour résultat d'amener l'esprit à proclamer l'existence d'un Être intelligent et libre, créateur et ordonnateur du monde. Dans cette dialectique le sentiment devait jouer cependant un rôle capital. Aux yeux de Rousseau, les preuves de la raison gardaient quelque chose d'incomplet et d'obscur. Comment s'exerce la volonté qui donne le branle à l'univers? Quel dessein s'est proposée l'intelligence suprême? Les démonstrations ne le faisaient pas voir; elles laissaient par conséquent subsister une grave incertitude sur la valeur des conclusions énoncées. Rousseau estimait donc nécessaire de faire appel au sentiment intérieur : celui-ci fait aussitôt cesser toute hésitation, pensait-il; son témoignage force la conviction, sans que l'esprit puisse s'y refuser. Ainsi la croyance en Dieu apparaissait indiscutable, parce qu'elle répondait à un besoin du cœur. « Je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage; je le vois, ou plutôt je le sens, et cela m'importe à savoir » ¹.

Le dogme de l'immortalité de l'âme était envisagé de la même manière. Pour l'établir, Rousseau commençait par s'appuyer sur la distinction de deux substances en l'homme : « J'y crus découvrir, disait-il, deux principes distincts, dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel dont la contemplation fait les délices du sage, et dont l'autre le ramenait bassement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres, et contrariait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier » ². Il notait que, si la passion vient des mouvements du corps, l'activité inhérente à l'homme est indépendante

¹ Rousseau, *Emile*, Liv. IV, Profession de foi du vicaire savoyard; éd. Musset-Pathay, t. IV, p. 37.

² *Ibid.*, p. 41.

des sens et qu'elle est libre : et, sur ce point déjà, le sentiment était plus fort que toutes les objections de la raison. De là découlait finalement, et d'une façon tout à fait logique, l'affirmation d'une substance immatérielle, principe de toute activité. Et une conclusion métaphysique semblait s'imposer : « si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps » ¹ ; sa spiritualité lui assure l'indépendance ; « pourquoi la destruction de l'un entraînerait-elle la destruction de l'autre ? » ². Cependant, pour Rousseau, le raisonnement, ici encore, ne suffisait point. C'est par un appel au sentiment intérieur que la question devait être définitivement résolue, le témoignage de la conscience faisant voir que seule l'hypothèse d'une âme immortelle est à retenir, parce que seule elle assure une parfaite justice. « Je conçois comment le corps s'use et se détruit par la division des parties : mais je ne puis concevoir une destruction pareille de l'être pensant ; et n'imaginant point comment il peut mourir, je présume qu'il ne meurt pas. Puisque cette présomption me console et n'a rien de déraisonnable, pourquoi craindrais-je de m'y livrer ? » ³.

Sur ces deux questions de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, la pensée de Rousseau était, en somme, tout à fait nette : Rousseau usait de la raison et lui demandait la discussion des problèmes les plus graves ; mais il avouait l'insuffisance des résultats obtenus, et invoquait, pour confirmer ceux-ci, un principe d'ordre nouveau. Or, Maine de Biran, du moins dans ses premières années, s'inspire directement de lui. Dès 1792, nous le voyons adopter sur les questions religieuses une attitude analogue à celle de son maître ⁴. Ses

¹ *Ibid.*, p. 50.

² *Ibid.*, p. 51.

³ *Ibid.*, p. 51.

⁴ *Discussion sur l'existence de l'Être suprême*, dans l'éd. du *Journal intime*, éd. L. V., t. I, p. 1-4 ; *Réflexions sur l'athéisme*,

doutes sur la valeur de la raison vont même plus loin que ceux de Rousseau. Certes, il a toujours été « convaincu qu'il existe une Intelligence, qui gouverne le monde » ¹. Néanmoins aucun des arguments proposés par les philosophes ne lui semble convaincant. La preuve par le consentement unanime des peuples « ne prouve rien du tout » ². Celle que développait la *Profession de foi du vicaire savoyard*, et qui se fonde sur l'idée de cause première, est impossible à établir ³. La seule qui présente quelque intérêt, est celle qui s'appuie sur la considération de l'ordre du monde; et cependant le raisonnement n'y suffit point tout à fait ⁴. D'une façon générale, Maine de Biran estime que l'entendement humain est trop faible, pour avoir la force « de s'élever jusqu'à l'idée de la suprême Intelligence, idée sublime, mais, quoi qu'on en dise, extrêmement obscure » ⁵. Parlant de Dieu, « Il est bien loin, déclare-t-il; je suis ignorant; ma vue, trop faible, ne peut se porter jusqu'à lui » ⁶. Toutes les preuves qu'on imagine ne mènent donc à rien. En ce qui concerne l'immortalité de l'âme, la certitude n'est pas plus grande. Les théories que les philosophes ont bâties, pour répondre aux questions qu'ils se posaient, sont fondées sur des hypothèses fragiles et souvent illusoires. Lorsqu'avec « les physiciens qui ont voulu traiter de l'âme » ⁷, on prétend expliquer les faits psychologiques par un simple mécanisme céré-

dans l'éd. du *Journal intime*, éd. L. V., t. I, p. 4-9; *Méditation sur la mort près du lit funèbre de sa sœur Victoire*, éd. T., t. I, p. 1-15.

¹ *Réflexions sur l'athéisme*, éd. L. V., t. I, p. 7.

² *Discussion sur l'existence de l'Être suprême*, éd. L. V., t. I, p. 2.

³ *Ibid.*, p. 3.

⁴ *Méditation sur la mort*, éd. T., t. I, p. 11-12.

⁵ *Réflexions sur l'athéisme*, éd. L. V., t. I, p. 8.

⁶ *Discussion sur l'existence de l'Être suprême*, éd. L. V., t. I, p. 1-2.

⁷ *Méditation sur la mort*, éd. T., t. I, p. 5.

bral ou par la réunion d'une infinité d'éléments sensibles, on se heurte à des objections insurmontables. D'où vient la puissance motrice qui déclenche le mouvement des fibres cérébrales ? Et comment se forme le sentiment unique et simple du moi ? Nul ne le sait : on ne comprend donc pas qu'il existe une âme indépendante du corps. Par ailleurs, les philosophes qui invoquent l'existence d'une substance immatérielle, distincte de l'organisme, tombent également dans des difficultés sans nombre. Même s'ils ont simplement recours au phénomène de la mémoire, leurs explications restent précaires, car on conçoit difficilement une âme tout à fait indépendante du corps. Tous les raisonnements du monde sont obscurs et incertains, et, en définitive, le doute subsiste ¹. C'est dire que devant les problèmes les plus graves, les efforts de la raison demeurent stériles.

Heureusement est-il possible de puiser à d'autres sources, et Maine de Biran ne s'en fait pas faute. Un secret instinct le pousse en effet à admettre ce que sa raison ne peut comprendre. Déjà, sans qu'il ait besoin de démontrer rationnellement l'existence de Dieu, la voix de la raison lui commande d'agir suivant les principes de la morale ; elle lui promet des récompenses et des peines qui la lui font ériger en « législateur » ². C'est cependant au « sens intime » qu'il demande la révélation des vérités, auxquelles, par ses seules forces, il ne pourrait parvenir. En effet, dit-il, « le sens intime nous fait voir Dieu dans l'ordre de l'univers » ³. Il suffit, comme disait Rousseau, de jeter les yeux sur les merveilles du monde, pour découvrir partout la marque d'une Intelligence suprême. Le doute n'est guère permis ; et, s'il existait, l'élan qui porte l'âme vers la vérité le dissipe-

¹ *Ibid.*, p. 4-11.

² *Réflexions sur l'athéisme*, éd. L. V., t. I, p. 7-8.

³ *Méditation sur la mort*, éd. T., t. I, p. 12.

rait aussitôt, car d'instinct l'esprit se refuse à penser qu'il peut être dupe de quelque malin génie : il préfère croire en Dieu, plutôt que de s'abîmer dans le doute et le désespoir. Dès lors, rien ne permet de craindre la mort. La certitude que l'âme est immortelle est éclatante, parce qu'un Dieu, qui est bon, ne saurait tromper, ni décevoir personne. Les preuves que proposait Rousseau, en s'appuyant sur la distinction de deux substances, deviennent inutiles ; la confiance en Dieu suffit. Ici encore la force du sentiment intérieur est assez puissante ; « laissons-nous aller à son impulsion » ¹. Une fois de plus, pour Maine de Biran, Rousseau demeure le maître incontesté, celui dont il a dit qu'il parlait à son cœur ².

*
* *

La seconde influence, que Maine de Biran ait subie, est celle du sensualisme. Nous verrons en définitive qu'elle est moins profonde que celle de Rousseau. Elle est cependant très forte, bien qu'il soit difficile d'en déterminer l'étendue exacte. La façon dont elle s'exerce paraît, d'ailleurs, assez complexe. Il ne s'agit plus d'un homme isolé, dont l'œuvre, comme celle de Rousseau, aurait eu une importance décisive, mais d'un courant de pensée très vaste et forcément impersonnel, dans lequel ont été mêlés des philosophes assez différents. Certes, les ouvrages de Condillac et de Bonnet restent parmi ceux que Maine de Biran a le plus longuement médités. Mais ils ne sont pas les seuls. Ils se rattachent à un mouvement plus considérable, qui s'est développé au cours du XVIII^e siècle, et dont les origines remontent à Locke et à Newton. Or, c'est au contact de

¹ *Ibid.*, p. 12.

² *Premier journal*, éd. T., t. I, p. 63.

ces doctrines, issues de l'empirisme anglais, que la pensée biranienne s'est formée.

Chez les représentants du sensualisme, Maine de Biran trouve maintes fois exposée une méthode, dont il croit devoir emprunter les principes généraux. Ses emprunts ne l'empêchent pas, au reste, de garder par ailleurs son indépendance, et de critiquer, sur un certain nombre de points jugés essentiels, les théories de Bonnet ou de Condillac. Il suffit donc de préciser : la méthode, dont il s'inspire ; les critiques, qu'il adresse à la doctrine de Bonnet ; les objections, qu'il formule contre la psychologie de Condillac. De ces discussions se dégagent quelques idées, qui laissent prévoir une pensée personnelle.

La méthode qu'il adopte est celle qu'ont pratiquée les philosophes français du XVIII^e siècle : ces derniers l'ont d'ailleurs empruntée à Locke et à Newton. En philosophie, Locke était, en effet, le premier à avoir dénoncé la faiblesse des grandes constructions métaphysiques. La plupart des disputes, auxquelles se livraient les philosophes, lui semblaient stériles, et il entendait y mettre fin. Toutefois il croyait inutile de reprendre à son tour des discussions sans intérêt. Il estimait plus simple de montrer quelles sont les bornes de la raison, faisant voir, par là, quelles questions doivent être abordées, et quels problèmes demeurent insolubles. Dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, il commençait donc par se demander s'il n'était pas « nécessaire d'examiner notre propre capacité, et de voir quels objets sont à notre portée, ou au-dessus de notre compréhension » ¹. Or, il aboutissait, après de longues analyses à des conclusions nettement empiristes. L'esprit ne possède pas *a priori* toute vérité, disait-il. Certains philosophes ont pu croire qu'il existe dans l'entende-

¹ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Préface ; trad. Coste, éd. 1742, p. xxxi.

ment des idées innées, garantissant la certitude des connaissances humaines. Mais, en fait, on n'a jamais rien découvert de tel, et c'est toujours par de lentes acquisitions que se forme la pensée humaine. Directement ou indirectement, les idées dont elle est riche, dérivent de l'expérience. Aussi la méthode, en philosophie comme ailleurs, doit-elle être très humble. La vérité n'étant pas innée à l'esprit, l'homme doit ouvrir les yeux sur le monde. Il lui faut regarder les choses, les observer, chercher à les voir et à les comprendre telles qu'elles sont. Le raisonnement et la spéculation pure demeurent lettre morte ; le seul précepte à retenir est de ne s'appuyer toujours que sur les données de l'expérience.

Au reste, ce précepte était également formulé par Newton. Les *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, parus peu d'années avant l'*Essai* de Locke, marquaient en effet, pour les hommes du xviii^e siècle, une rupture avec la tradition cartésienne et un retour vers les conceptions de Galilée. Descartes avait affirmé le primat de la métaphysique, prétendant par là trouver un fondement solide à la science. Par quelques principes abstraits, posés *a priori*, il avait cru démontrer les lois de la mécanique. En ramenant la matière à l'étendue et en concevant l'étendue comme une idée claire et distincte, il avait, en tout cas, pensé qu'il serait facile de reconstruire le monde par voie géométrique. C'est, au contraire, des données de l'expérience que voulait partir Newton. A ses yeux, les lois de la mécanique ne peuvent se tirer des exigences de la raison par une méthode purement mathématique ; elles doivent être dégagées des faits par une observation patiente et minutieuse. Il importe, par conséquent, de ne pas se livrer à des suppositions arbitraires sur la nature des choses. Ce n'est plus la métaphysique qui fonde et justifie la science ; c'est l'expérience, le calcul n'apportant, ici comme chez

Galilée, qu'une précision ultérieure. L'idéal est désormais de renoncer « à construire le monde sur des lois qui sont nôtres pour l'étudier expérimentalement d'après les lois qui sont les siennes » ¹.

A son tour, Condillac reprenait le même principe et se proposait de poursuivre l'étude des faits psychologiques sans faire appel à d'autres données qu'à celles de l'observation. Son programme était défini avec beaucoup de force. Il s'agissait, pour lui, de continuer l'œuvre de Locke, en prenant exemple sur Newton ; il convenait donc de rejeter délibérément toute hypothèse sur la nature intime des choses et de rester dans les bornes étroites de l'expérience. Le seul idéal que puisse se proposer le philosophe est la connaissance des lois qui résument un ensemble de faits : aussi Condillac déclarait-il, en commençant son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, que son intention était de faire une œuvre de science ; il ne cherchait à « voir les choses que comme elles sont » ², sans y mêler de métaphysique obscure. Voulant connaître l'entendement humain, il s'appliquait à en observer les facultés et à les analyser aussi fidèlement que possible, « non pour en découvrir la nature, mais pour en connaître les opérations » ³. Cette méthode lui était d'ailleurs commune avec un grand nombre de ses contemporains, tels Bonnet ou Barthez, par exemple, dont Maine de Biran a lu de près les œuvres ⁴. Ces philosophes estimaient qu'il importe de décrire exactement les faits, beaucoup plus que d'en chercher l'essence profonde. C'est dire que, pour eux, la psychologie, comme la physiologie, doit être purement

¹ Bloch, *La philosophie de Newton*, Paris, 1908, p. 258.

² Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Introduction ; éd. de 1798, p. 3.

³ *Ibid.*, p. 7.

⁴ Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, 1760 ; Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 1778.

descriptive ; il lui faut se débarrasser de toute métaphysique inutile, et n'être soucieuse que des données de l'observation.

De cette tendance Maine de Biran conserve l'essentiel. Il estime que la philosophie doit se fonder sur l'expérience, dont elle est le prolongement, et non sur des spéculations hardies, mais vaines. Il reprend pour son compte les considérations par lesquelles Locke condamnait toute recherche sur la nature des choses. « Bornés à saisir les rapports, dit-il, nous ne connaissons les objets qui nous entourent que par la comparaison que nous en faisons. Tout ce qui ne peut être comparé, ne peut être conçu par nous. Nous n'avons donc aucun moyen pour connaître la nature des choses et à plus forte raison notre propre nature » ¹. Il admire Newton, qui ne fit point d'hypothèse sur la cause de l'attraction, et qui « songea à déterminer les lois de l'effet, à les bien connaître, à en faire d'utiles applications à ce qu'il nous importait de savoir, croyant en cela travailler plus utilement en contribuant au bonheur, à la gloire de ses semblables, qu'en cherchant à satisfaire une imprudente curiosité, qu'il voyait bien devoir s'échapper toujours aux regards, même les plus perçants de l'humanité » ². Il retrouve chez Condillac, chez Bonnet, chez Barthez, chez Helvétius, chez tous les philosophes du XVIII^e siècle, la même attitude d'esprit. Il y voit le principe de toute saine philosophie et de toute méthode désireuse d'aboutir à des résultats positifs. En ce sens, on peut dire qu'il reste dans la tradition de l'empirisme et du sensualisme : il juge nécessaire de s'appuyer toujours sur les données de l'expérience, estimant par ailleurs qu'il est inutile, et du reste impossible, de chercher à les dépasser.

¹ *De l'homme*, éd. T., t. I, p. 15.

² *Réflexions sur les forces générales qui animent la nature*, éd. T., t. I, p. 35.

En même temps, il admet l'affirmation du sensualisme, suivant laquelle toutes les connaissances humaines dérivent de l'expérience. L'idée première en était attribuée à Aristote, qui avait comparé l'âme à une table rase sur laquelle les objets viennent marquer leur empreinte. Mais, de l'avis unanime, il avait fallu longtemps attendre, avant que cette conception fût reprise. Enfin Locke, dans son *Essai*, crut montrer que toutes les idées de l'homme ont leur source dans la sensation, qui vient des objets extérieurs, ou dans la réflexion, qui n'est que la perception des opérations de l'âme. Condillac, à son tour, simplifia l'empirisme de Locke, en ne parlant que de la sensation. Tous les penseurs du XVIII^e siècle firent de même, et la doctrine de Locke et de Condillac sur l'origine des idées obtint, sans peine, l'assentiment de presque tous les esprits. Elle était la contre-partie de cette philosophie de l'expérience si universellement appréciée. Si l'on devait s'appuyer toujours sur les données de l'expérience, n'était-ce point parce que les sens sont les seuls instruments dont l'homme dispose dans son effort vers la connaissance? Pour sa part, Maine de Biran le croit volontiers. De même qu'il avait fait sienne la méthode de Locke et de Newton, il accepte comme évidente la thèse correspondante, d'après laquelle les connaissances humaines dérivent des données des sens. Ici encore, il est fidèle à la tradition du sensualisme.

Mais voici qu'aussitôt il fait sur les conséquences de cette doctrine des restrictions importantes. Il critique, avec force, les conclusions que Condillac et Bonnet tiraient de leur principe. C'est que, à ses yeux, il est un fait non moins évident que celui qu'ont mis en lumière les philosophes du XVIII^e siècle : c'est l'existence d'une activité intérieure à l'âme. Puisque Condillac et Bonnet l'ont méconnue, il essaie en toute occasion d'en établir contre eux l'existence, comme d'en préciser les carac-

tères. En des notes variées, il revient sans cesse sur la même thèse, faisant voir par là son indépendance et son originalité.

Maine de Biran a lu de bonne heure l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme* de Charles Bonnet, et il y a trouvé une doctrine qui, au premier abord, a pu lui convenir en raison du rôle qu'elle paraissait reconnaître dans l'âme à une certaine activité. Bonnet prétendait, en effet, compléter l'œuvre de Condillac. Il voulait retracer, lui aussi, l'histoire de l'entendement humain, mais en insistant sur l'importance de la spontanéité qui s'y révèle. A côté de l'élément passif, caractérisé par la sensation, il montrait l'existence d'un élément actif, également essentiel, ayant la capacité de produire dans l'âme et hors d'elle certains effets ¹. Mais un problème l'arrêtait aussitôt, dont la solution devait l'entraîner fort loin, sans que Maine de Biran consentît, pour sa part, à le suivre. Si l'homme a la puissance d'exercer son activité sur lui-même ou hors de lui, quels motifs vont en effet le décider à agir dans un sens plutôt que dans un autre? Quelles raisons pourront le déterminer? A vrai dire, répondait Bonnet, aucune hésitation n'est possible, car dans l'homme tout dépend de la faculté de sentir. L'âme éprouve différentes sensations, qui toutes impliquent une réaction affective de plaisir ou de douleur. Entre deux sensations, dont l'une est agréable et l'autre pénible, il arrive nécessairement que l'âme se complaît en ce qui lui procure le plus grand plaisir : elle préfère des sensations de ce genre. Et, du moment où l'âme préfère quelque chose, la réaction est immédiate : l'activité entre en jeu ; elle entraîne automatiquement certaines conséquences, à savoir, dans l'espèce, des actes propres à assurer la satisfaction de l'âme. Une suite de mouvements se trouve donc déclenchée ; mais, au fond,

¹ Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Ch. I^{er}, § 4.

le choix qui aboutit à l'action est l'œuvre d'un vouloir soumis à la sensibilité.

Dans ces conditions, l'homme n'a le pouvoir d'agir que dans le sens choisi par lui en raison de ses préférences. Aussi Bonnet ne lui reconnaissait-il aucune liberté d'indifférence : ce serait une illusion de croire que l'homme se trouve dans une alternative, et qu'il adopte sans motifs particuliers un parti plutôt qu'un autre. En fait, l'homme agit librement, toutes les fois qu'il accomplit des actes qui sont déterminés par le choix de sa volonté. La liberté est « la faculté par laquelle l'âme exécute sa volonté » ¹; par suite « on est donc libre toutes les fois qu'on fait ce qu'on veut » ². Et Bonnet précise : « La liberté ne consiste pas à pouvoir agir de deux ou plusieurs manières ; mais elle consiste à agir. Elle ne consiste pas dans le *choix* ; mais elle consiste dans l'*action*, qui est l'exécution de ce choix » ³. La liberté est ainsi subordonnée à la volonté, dont elle est le simple accomplissement. Celle-ci, d'ailleurs, est étroitement soumise à la faculté de sentir, puisqu'on ne peut vouloir que ce que l'on sent être agréable. Et la faculté de sentir dépend à son tour de l'action des organes, comme ceux-ci dépendent de l'action des objets extérieurs. Entre ces facultés il y a finalement continuité parfaite, si bien qu'à partir du choc sensible, d'où naît la sensation, tout procède mécaniquement ⁴. Bonnet lui-même le reconnaissait : ce qu'il avait accordé d'un côté, il le retirait donc de l'autre.

Aussi Maine de Biran ne manque pas de relever les

¹ *Ibid.*, Ch. XII.

² *Ibid.*, Ch. XIX, § 489.

³ *Ibid.*, Ch. XII, § 153. Il dit ailleurs, sous une forme plus lapidaire encore : « La liberté ne consiste point du tout dans le pouvoir de *choisir* ; mais elle consiste dans le pouvoir d'*exécuter* son choix » (*Ibid.*, Ch. XIX, § 490).

⁴ *Ibid.*, Ch. XII, § 149.

conséquences d'une telle doctrine ¹. C'est un fait, dit-il, que l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme* aboutit à la négation de toute liberté, et, par suite, de toute moralité. Bonnet a beau déclarer formellement que la liberté est l'acte par lequel la volonté s'accomplit, il a beau répéter qu'elle consiste dans le pouvoir que l'âme possède d'exécuter ce à quoi elle a été déterminée, on conçoit mal ce qu'il entend par là. Si l'homme est toujours sous l'empire d'impressions qui ne dépendent pas de lui, mais qui décident néanmoins de sa conduite, que devient en effet cette prétendue liberté dont il est question ? Elle semble n'être plus qu'un mot, sous lequel se cache la plus impérieuse des nécessités. Les hommes se figurent être libres, alors qu'en fait ils sont entraînés par des impulsions, dont ils ne sont pas les maîtres. La moralité n'est plus qu'une apparence ; tout n'est que déterminisme aveugle et brutal. De plus, il est évident que, par de telles définitions, Bonnet doit être conduit à nier, non seulement toute véritable liberté, mais, plus simplement encore, toute activité psychologique. Dès qu'on admet que les actions humaines sont entièrement déterminées par des causes extérieures à l'individu, ne devient-il pas inutile de supposer ensuite qu'il existe chez ce dernier un principe de spontanéité ? Que serait une activité, dont le pouvoir est nul ? De ce point de vue, la vie psychologique se trouve réduite à des mouvements purement mécaniques, et l'homme ressemble à un automate. Voilà, du moins, où mène, par ses tendances les plus profondes, la philosophie de Bonnet. Contre elle Maine de Biran invoque son expérience de la vie ; il maintient avec force la double affirmation de la liberté et de l'activité humaine.

La liberté est un fait. Sur ce point, Maine de Biran ne

¹ *La liberté*, éd. T., t. I, p. 139-145 ; *Lemmes et définitions*, *ibid.*, p. 146-152 ; *Notes sur l'essai analytique de l'âme*, *ibid.*, p. 224-236.

prétend pas donner de démonstrations savantes, inspirées par des considérations métaphysiques. Il juge vaine, sinon impossible, une tentative de cette sorte, parce que tout essai dialectique suppose « la connaissance du principe moteur de la volonté »¹, et la solution du problème de l'union de l'âme et du corps, deux questions également insolubles par leur nature. Sans chercher réponse à des questions de cet ordre, il suffit à Maine de Biran, comme il avait suffi à Rousseau, de « sentir » intérieurement l'existence d'une indéniable liberté. Celle-ci se manifeste, en particulier, sous la forme de l'attention, dans le pouvoir que l'homme possède de fixer son esprit sur certains objets. « C'est de cette puissance, quelle qu'en soit la cause, de quelque source qu'elle nous vienne, que dépend la faculté par laquelle nous nous portons à certaines actions plutôt qu'à telles autres »². Par ce moyen, l'homme arrive à donner plus d'intensité à des idées qu'il a volontairement choisies ; en augmentant leur importance, il leur fait produire des effets nouveaux. Loin de croire, par conséquent, que l'état actuel de l'âme est entièrement déterminé par l'ensemble de ceux qui l'ont précédé, il faut reconnaître que la suite de nos pensées et de nos actes n'est pas si étroitement liée que d'aucuns le disent. On peut, à certaines heures, intervenir efficacement pour en orienter le cours dans un sens ou dans l'autre. Une certaine liberté existe, non pas qu'elle permette de choisir d'une façon arbitraire entre plusieurs voies également possibles, mais parce qu'elle se fait progressivement sentir, dans un ensemble d'actions longuement mûries et méditées, par l'inflexion originale qu'elle donne à toute une vie.

Mais toute liberté suppose un principe de spontanéité. Or, Maine de Biran, faisant encore appel au témoignage

¹ *La liberté*, éd. T., t. I, p. 142.

² *Ibid.*, p. 143.

du sens intime, pense découvrir en lui une activité réellement autonome. S'opposant à la passivité des sens, une véritable action de l'âme se révèle, dit-il, à qui sait observer. Sans doute, par moments, voit-on « se succéder une foule d'images sans suite, sans liaison, produit uniforme des mouvements désordonnés des fibres du cerveau » ¹ : on assiste en spectateur à ce qui se passe en soi. A d'autres heures, au contraire, on réfléchit, on compare et on juge ses idées : il n'est pas douteux qu'en ce cas on agit. L'effort qui en coûte et la lassitude qui en reste, en sont des preuves suffisantes. « Il paraît donc y avoir en nous, outre la faculté de sentir, une puissance active qui ordonne ou qui peut ordonner nos perceptions, les combiner pour en former des notions de toute espèce » ². Maine de Biran ne songe nullement à définir la nature de cette faculté ; il se borne à reconnaître en elle une puissance analogue à la force vitale, qui anime l'organisme, et dont parlent les physiologistes. L'activité de l'âme opère ainsi sur les matériaux que sont les sensations ou les signes du langage. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de ces dernières opérations, l'essentiel est de mettre en évidence cette force active, par laquelle l'âme réagit aux impressions et commande ses mouvements. Bonnet n'avait pas su le faire ; il importait à Maine de Biran, disciple de Rousseau, de réparer cette erreur.

C'est cependant contre Condillac que Maine de Biran s'efforce, le plus souvent, d'établir l'existence d'une activité propre à l'individu. A plusieurs reprises, il est revenu sur cette question ; mais, à propos du problème du langage, l'opposition entre les idées de Condillac et les siennes est particulièrement frappante. Aussi est-ce dans les notes destinées à la rédaction d'un *Mémoire sur*

¹ *Lemmes et définitions*, éd. T., t. I, p. 149.

² *Ibid.*, p. 149-150.

l'influence des signes que sa pensée se trouve le plus nettement formulée ¹.

A vrai dire, c'est avec des préoccupations assez particulières que Condillac avait abordé le problème du langage. Dans *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, où ses idées sur cette question se trouvent développées, il se proposait avant tout de refaire l'histoire de l'entendement humain, en expliquant, par l'ordre même de leur génération, l'ensemble des facultés de l'âme. Après avoir rendu compte des opérations élémentaires, telles que la sensation, l'attention, la reminiscence et l'imagination, il se heurtait cependant à des difficultés inattendues. En commençant, il avait cru pouvoir expliquer les principales opérations de l'esprit par la simple combinaison des données sensibles. Mais lorsqu'il arrivait à l'intelligence proprement dite et à la réflexion volontaire, le problème se posait de savoir si ces facultés d'un autre genre s'expliquaient encore par un pur mécanisme. Si l'homme était toujours passif comme dans la sensation, comment parvenait-il à reproduire de lui-même des opérations psychologiques, dont il n'avait jamais été le maître ? Pour qu'il disposât de son attention et s'élevât ainsi jusqu'à la réflexion intelligente et libre, l'intervention d'une spontanéité particulière semblait nécessaire. Le problème, en tout cas, était grave. Peut-être, en définitive, fallait-il renoncer à voir dans la réflexion un produit de la sensation, et lui laiss-

¹ En l'an VI, l'Institut avait mis au concours la question suivante : *Déterminer quelle a été l'influence des signes sur la formation des idées*. Maine de Biran, que le problème intéressait, pensa concourir, mais il n'eut pas le temps d'achever son mémoire. Ce fut de Gérando qui obtint le prix, le 13 germinal an VII (2 avril 1799). Les notes de Maine de Biran sur ce sujet se trouvent dans l'édition, t. I, p. 240 et suiv. — Déjà Maine de Biran avait eu l'occasion d'examiner certaines thèses de Condillac, en des notes rédigées à propos de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, édition, t. I, p. 206-216.

ser le caractère mystérieux d'une invention véritable ? Condillac ne le voulait pas cependant, car c'eût été renoncer à l'idéal dont il s'était jusqu'alors inspiré. Il espérait rattacher encore les facultés les plus hautes de l'esprit aux plus élémentaires, et c'est dans la découverte du langage qu'à ses yeux devait être cherché le principe d'une solution.

Locke, le premier, avait noté l'influence des mots sur la formation des idées. Mais Condillac, allant plus loin, pensait trouver dans le langage l'origine même de toute réflexion intelligente. Supposons, disait-il, que nous ayons l'usage de quelques signes, auxquels soient liées certaines pensées. Au lieu de nous laisser entraîner, suivant le hasard des circonstances, par la force des impressions, que les choses font sur nous, nous aurons le pouvoir de réveiller, selon notre désir, bien des images et des idées. Disposant du signe qui les représente, nous agirons sur celui-ci pour atteindre du même coup la chose signifiée ; d'un ou deux mots, qui pourront être prononcés par nous, d'innombrables souvenirs se trouveront évoqués, qui redeviendront notre propriété et donneront naissance à des réflexions nouvelles. L'intelligence se formera sans effort. Mais tout dépend, au total, du choix des symboles employés. Or, ce choix et la formation du langage qui en est la suite, Condillac prétendait en rendre compte indépendamment de toute action réfléchie du sujet. Il en expliquait l'apparition à l'aide des facultés élémentaires issues de la sensation : le langage, disait-il, « résulte de l'imagination qui présente à l'esprit des signes dont on n'avait point encore l'usage et de l'attention qui les lie avec les idées » ¹. De longues analyses avaient pour but de justifier cette thèse ; mais, pour Condillac, l'essentiel était de démon-

¹ Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Part. I^{re}, sect. IV, ch. I^{er}, éd. de 1798, p. 173.

trer qu'on peut faire sortir les opérations les plus hautes de l'entendement de l'emploi des signes artificiels. Dans la perspective qui était la sienne, le signe devenait donc antérieur à l'idée, et c'est du langage ainsi compris que l'esprit humain recevait l'ensemble de ses facultés supérieures.

Maine de Biran estime, cependant, que la théorie de Condillac appelle de graves réserves. En voulant trouver dans le langage l'origine de toutes les facultés humaines, Condillac pensait réduire l'entendement à la sensation ; par suite, il ne voyait dans l'intelligence que passivité pure, les données des sens constituant à ses yeux des matériaux dont la combinaison pouvait rendre compte de tout : c'était nier chez l'homme l'existence d'un principe d'activité interne, d'une spontanéité vivante et créatrice. Or, Maine de Biran a un sentiment trop vif de la vie intérieure pour accepter de telles conclusions ; il s'efforce ainsi, contre Condillac, de réhabiliter l'activité humaine. Les faits parlent d'eux-mêmes. Quelle que soit, en effet, la perfection d'une langue, l'homme n'en sait faire jaillir aucune œuvre intelligente, s'il ne possède déjà un certain pouvoir de réflexion. A la rigueur un mot nouveau peut correspondre à chaque sensation nouvelle, et des images surgissent alors dans l'esprit suivant un mécanisme aveugle ; mais il ne se fait ni rapprochement ni comparaison entre les choses mêmes. Pour comprendre, sinon les idées, mais du moins les signes qui les représentent, il faut déjà posséder ce pouvoir d'attention réfléchie qu'on veut faire naître de leur rapprochement ; pour se servir des mots, et par eux évoquer ce qu'ils signifient, il faut une puissance qui en assure la maîtrise. Comment, d'ailleurs, les signes seraient-ils créés, si, avant leur institution, il n'y avait rien de volontaire dans les opérations de l'entendement ? En fait, leur invention implique chez l'homme la faculté de disposer de son imagination. Et cette faculté dénote à

son tour un pouvoir, dont rien n'empêche qu'il s'exerce directement sur les perceptions elles-mêmes, sans l'entremise d'un signe artificiel. Encore une fois, seule une spontanéité interne peut accomplir cet acte qui consiste à réfléchir sur des images ou des idées, et, par conséquent, seule elle peut expliquer la formation du langage. Ce dernier pourra faciliter ensuite le rappel et la comparaison des idées ; mais à son origine il suppose toujours une activité libre. « Ce n'est point aux signes d'institution, comme le pensent certains métaphysiciens, que l'homme doit cette activité, cet empire qu'il exerce sur l'organe de sa pensée, et la faculté qu'il a d'ordonner, de disposer les opérations diverses de son entendement. Cette activité est inhérente à sa nature même, et bien loin qu'elle soit subordonnée à l'invention et à l'usage des signes, comme condition exclusive, la création de ces signes eux-mêmes, la liaison établie entre eux et les idées présupposent une faculté supérieure de laquelle ils dépendent comme l'effet dépend de la cause qui le produit. L'homme, possédant donc par sa nature la faculté de commander à sa pensée, a inventé les moyens artificiels qui pouvaient mieux assurer et étendre cet empire ; mais les moyens ne sont pas la cause » ¹.

D'après Maine de Biran, cette initiative humaine est déjà visible dès la formation du langage ². Sans nul doute, on ne saurait concevoir l'apparition de celui-ci, si l'on se représente l'homme tout à fait isolé, dans l'état de nature, tel, par exemple, que l'a imaginé Rousseau. Avant l'établissement de toute société, l'homme, qui ne pense pas encore, possède assurément un langage naturel : à ses sentiments de désir, de peur, de crainte ou d'espoir correspondent nécessairement des modes par-

¹ *Notes sur l'influence des signes*, éd. T., t. I, p. 280.

² *Ibid.*, p. 241-244.

ticuliers d'expressions. Ce « langage d'action » n'a cependant rien d'un véritable langage. Il est trop involontaire ; les mouvements qui traduisent les impressions ressenties sont simplement les conséquences de l'organisation humaine ; ils sont accomplis sans but, par un être qui ne réfléchit pas. Pour que se constitue un système de signes artificiels, qui reflète les mouvements de la pensée, la vie sociale est nécessaire. L'homme se rend compte alors du besoin qu'il a de communiquer avec ses semblables, s'il veut agir efficacement. Il s'efforce, par suite, d'analyser ce qu'il éprouve, et de « rendre successif ce qui l'avait frappé d'une manière instantanée » ¹. La réflexion active et consciente apparaît ainsi, donnant naissance à des idées distinctes et choisissant pour chacune d'elles le signe de convention propre à la traduire. N'est-ce pas la meilleure preuve que le langage suppose un effort de pensée et que l'idée précède le signe ? « Il ne devient méthode, il n'a commencé à être assujetti à des règles précises, que lorsque le besoin de se faire entendre a forcé l'homme à analyser » ². C'est dire qu'il exige effectivement un principe d'activité libre.

On s'en aperçoit encore à l'heure actuelle, ajoute Maine de Biran. En dépit de leur complexité, les langues restent, en effet, en deçà de la pensée qui les inspire. Les mots qu'on utilise laissent toujours échapper quelque chose de l'idée qu'ils doivent traduire : ils en donnent un résumé, presque un schéma ; mais les nuances se perdent ; ce qu'il y a d'original et d'unique demeure inexprimé. Derrière le discours le plus habile se cache, en définitive, une pensée plus subtile encore et plus déliée, dont l'activité ne cesse pas. Voilà pourquoi le rêve d'un Leibniz ou d'un Condillac est une chimère.

¹ *Ibid.*, p. 243.

² *Ibid.*, p. 244.

Il est impossible de trouver pour chaque idée un mot qui l'exprime pleinement ; encore moins peut-on espérer découvrir des vérités nouvelles par la simple combinaison de termes déjà définis. Admettons, à la rigueur, qu'on parvienne à composer une sorte de vaste dictionnaire, où chaque signe recevrait un sens parfaitement déterminé. Comment s'y prendrait-on, ensuite, pour forcer les hommes à employer chaque mot dans le sens exact qui lui aurait été donné ? D'ailleurs tous les hommes auraient-ils des idées semblables sur les mêmes choses ? En prononçant par exemple le mot *honneur*, pourrait-on donner à tous ceux qui l'entendraient une notion identique de ce sentiment moral ? Chacun ne le comprendrait-il pas plutôt selon son tempérament et d'après ses propres dispositions ? L'extrême précision, dont l'algèbre fait usage, ne saurait être cherchée ici, et le plus simple est de reconnaître que les mots gardent toujours une certaine ambiguïté. C'est dans cette indétermination que Maine de Biran voit la trace d'une libre initiative : tout révèle donc l'existence d'une activité inhérente à la nature humaine.

*
* *

Dès le début de sa vie, Maine de Biran manifeste ainsi une certaine indépendance de pensée. Souvent on s'y est mépris. On a dit que Maine de Biran avait commencé par être un disciple de Condillac ; on a prétendu qu'il avait d'abord adhéré au sensualisme, qu'il en avait accepté la méthode, et qu'il en avait repris la doctrine ; on a cru qu'avant le *Mémoire sur l'influence de l'habitude* il n'avait rien écrit d'original ¹. En fait, ce n'est

¹ Naville, *Introduction générale aux œuvres de Maine de Biran*, t. I, p. ix et suiv. — Delbos a été le premier à réagir contre cette interprétation : *Sur les premières conceptions philosophiques de Maine de Biran*, Revue de métaphysique et de morale, novem-

pas exact. Maine de Biran n'a jamais été un véritable disciple de Condillac. Sans doute a-t-il trouvé chez celui-ci une certaine conception de la philosophie, dont il s'est inspiré ; mais cette conception n'était pas particulière à Condillac, puisque c'était celle de tout le XVIII^e siècle. Là où Condillac, par contre, avait des théories qui lui étaient propres, les critiques de Maine de Biran se sont faites ardentes et vives. Contre la philosophie qui explique l'entendement par l'élaboration des données sensibles, Maine de Biran a revendiqué avec force les droits d'une activité libre et créatrice : sa doctrine s'est opposée à celle du sensualisme. Finalement, l'homme, dont on doit dire que Maine de Biran a subi l'influence au cours de ses premières années, n'est pas Condillac, mais Rousseau. Chez ce dernier, mieux qu'ailleurs, Maine de Biran a rencontré une méthode, dont il a apprécié la vertu ; et la doctrine, qu'il a découverte en même temps, s'est accordée avec ses idées personnelles. Il s'est trouvé en présence d'une pensée plus souple, plus proche de la réalité concrète, plus humaine : sa sympathie lui a donc été très vite acquise. Malgré tout, cependant, il est resté lui-même, jusque dans ses emprunts les plus évidents. C'est pourquoi la nature et l'étendue des influences qu'il a subies demandent à être exactement précisées.

C'est surtout une méthode que Maine de Biran emprunte aux philosophes du XVIII^e siècle. Comme tous ses maîtres, il ne veut interroger que l'expérience. Chez lui, pas de métaphysique, pas de tentative pour essayer d'atteindre la nature profonde des choses : les spéculations de ce genre sont toutes plus vaines les unes que les autres ; elles entraînent l'esprit dans des difficultés

inextricables sans le moindre profit ; le mieux est de s'en abstenir. Plus simplement, on doit fonder la philosophie sur l'étude des faits : ce sont eux dont l'analyse patiente et scrupuleuse peut donner des résultats positifs ; évidemment ils ne font pas disparaître tous les problèmes, mais ceux qu'ils permettent d'aborder sont susceptibles de recevoir une solution définitive. Sur ce point, Condillac, après Locke et Newton, a parfaitement compris quelle attitude s'impose. Il n'a malheureusement envisagé que l'expérience extérieure donnée dans la sensation. Ce que sent, au contraire, Maine de Biran, c'est qu'il faut élargir la méthode ainsi définie. Au lieu de se restreindre au monde que révèlent les données des sens, on doit tenir compte encore d'une réalité interne, cachée au plus profond de la conscience. C'est ce que, pour sa part, il entend faire, et c'est à quoi Rousseau lui est éminemment utile. Rousseau dédaignait la métaphysique pour s'en tenir à l'évidence des faits, mais il reconnaissait le rôle de la « lumière intérieure » et du sentiment. A son exemple, Maine de Biran fait donc appel, sous le nom de « sens intime », à cette expérience interne, également intéressante et vraie. Pour lui, Rousseau complète Condillac ; les procédés d'investigation se trouvent prodigieusement accrus. Mais, dans tous les cas, Maine de Biran ne fait que suivre des principes qu'il a reçus : sa méthode reste celle du XVIII^e siècle.

La doctrine qu'il esquisse lui est, au contraire, personnelle. C'est, en effet, l'expérience de la vie qui la lui dicte. Lorsqu'il rentre en lui-même, il éprouve le malaise dont souffre toute âme instable ; il se voit à la merci d'influences physiques, contre lesquelles il ne peut rien ; il se sent inerte et passif. En même temps, il voudrait faire effort pour surmonter son mal ; il aimerait lutter contre les impressions dont il est assailli ; tout son désir est d'être actif et fort. Mais le combat est inégal, et

souvent il succombe. Il garde pourtant la conviction qu'une activité intérieure existe en lui, susceptible de s'opposer à la passivité des sens ; et dès lors il conçoit l'homme comme un être double. Cette intuition lui est personnelle. Elle manquait tout à fait à Condillac, et c'est pourquoi Maine de Biran n'a jamais accepté le sensualisme. Par contre Rousseau l'avait eue : son témoignage apportait sur ce point quelques confirmations précieuses, et Maine de Biran en profite. Malgré tout, le fond de la pensée biranienne demeure essentiellement personnel. Aucune influence extérieure ne saurait l'expliquer, parce qu'aucune influence n'y ferait voir la profondeur et la sincérité qui s'y trouvent. Cette pensée exprime en termes abstraits les aspirations et les désirs dont un homme a vécu ; elle traduit les efforts de cet homme pour se rendre maître de lui ; elle est faite de souffrances et d'espoirs, de force et de faiblesse : aussi ne relève-t-elle que d'elle-même.

Momentanément l'équilibre est obtenu entre une conception de l'homme, qui est personnelle, et une méthode de recherche, qui ne l'est pas. Mais l'équilibre ne durera point. Dans les années qui vont venir, la doctrine du dualisme de la nature humaine doit s'approfondir et faire craquer la méthode dont elle semble le fruit. La réalité brisera les cadres qui l'enferment, et d'une expérience plus vraie sortiront des principes nouveaux. Toutefois le *Mémoire sur l'influence de l'habitude* va se développer encore dans l'esprit qui est celui des premières réflexions philosophiques : il en présente la synthèse.

CHAPITRE III

LE MÉMOIRE SUR L'INFLUENCE DE L'HABITUDE

Vers la fin de 1799, Maine de Biran a pour ainsi dire terminé ce qu'on devrait appeler ses années d'apprentissage. La méditation l'a conduit à se mieux connaître et à se mieux juger : de l'ensemble d'idées qui se sont dégagées pour lui des expériences de la vie quotidienne, il a tiré une conception personnelle de l'homme, on pourrait presque dire une philosophie, tout au moins l'ébauche d'une doctrine. Par ailleurs, la lecture lui a révélé une attitude d'esprit nouvelle : il a pris aux philosophes de son temps une méthode, dont le principe est de s'abstenir de toute métaphysique pour mieux se soumettre aux données de l'expérience, et il a prétendu s'y tenir. A ses yeux, doctrine et méthode se sont accordées, la première paraissant découler de la seconde. Mais c'est alors qu'une occasion se présente, lui permettant de préciser tout à fait sa pensée, d'en définir la nuance et d'en souligner le caractère. La Classe des sciences morales et politiques de l'Institut met, en effet, au concours, le 15 vendémiaire an VIII (6 octobre 1799), le sujet suivant : « Déterminer quelle est l'influence de l'habitude sur la faculté de penser, ou, en d'autres termes, faire voir l'effet que produit sur chacune de nos facultés intellectuelles la fréquente répétition des mêmes opéra-

tions » ¹. Et à ce concours Maine de Biran décide de prendre part.

La question était à l'ordre du jour, mais elle n'avait jamais été traitée avec toute l'ampleur désirable. Déjà, dans le système de Condillac, l'habitude tenait une place importante. Elle était considérée d'une façon très schématique, comme la répétition pure et simple d'une première sensation ; pourtant son rôle était considérable. Sous son influence la sensation primitive se trouvait renforcée, elle se transformait progressivement et finissait par donner naissance à l'ensemble des facultés de l'entendement. Mais il ne s'agissait toujours que d'un phénomène psychologique élémentaire. Ce phénomène pouvait être essentiel au développement des connaissances humaines ; son mécanisme restait simple. Ce furent les idéologues qui en aperçurent les premiers toute la complexité. Destutt de Tracy et Cabanis notèrent que l'habitude n'est pas toujours ce que croyait Condillac. Ils remarquèrent qu'elle produit des effets en apparence contradictoires, puisque tantôt elle affaiblit la sensibilité, alors que parfois elle l'avive. Ils comprirent qu'on ne pouvait l'expliquer d'une manière uniforme, et qu'elle devait dépendre des facultés différentes sur lesquelles elle s'exerce. Pressentant l'importance des aperçus nouveaux qui en résulteraient, ils en esquissèrent l'étude ; mais leurs indications restèrent encore très restreintes ².

Avec Maine de Biran le problème prend tout de suite un intérêt nouveau. C'est qu'en abordant à son tour la question de l'habitude, Maine de Biran la rattache immédiatement à l'ensemble de ses préoccupations personnelles ; au lieu de limiter son étude à celle du phéno-

¹ *Mémoires de l'Institut national des Sciences morales et politiques*, t. IV, p. 11.

² Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser*, 3^e mémoire, ch. II ; Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 3^e mémoire, § 6.

mène psychologique en question, il élargit le champ de ses recherches, il entreprend une œuvre beaucoup plus vaste, il finit par traiter de la vie psychologique tout entière. Comme Cabanis et Tracy, il est frappé du double caractère que présentent les effets de l'habitude, et c'est sans nul doute le point de départ de sa pensée. Mais il s'aperçoit très vite que cette opposition en révèle une autre, plus profonde, intérieure à l'esprit lui-même ¹. Aussi sa recherche s'appuie-t-elle sur une analyse psychologique qui montre en l'homme l'existence de deux puissances distinctes, celle de sentir et celle de se mouvoir. Il lui devient facile ensuite, lorsque cette distinction est faite, de comprendre la disparité des effets produits par l'habitude, la répétition n'ayant pas les mêmes conséquences suivant qu'elle s'exerce sur la faculté de sentir ou sur celle de se mouvoir : toute ambiguïté disparaît, parce qu'on en voit la cause. De ce fait, il n'est plus question d'une étude de détail sur quelque point particulier de psychologie, mais il s'agit d'une œuvre impliquant une conception d'ensemble de la vie mentale. Le sujet mis au concours par l'Institut est plus étendu qu'il le semblait d'abord : une réponse ne peut y être apportée que par une analyse des facultés mêmes de l'esprit.

Le mémoire où ces analyses sont résumées ne fut pas écrit d'un seul jet. La question de l'habitude avait été proposée une première fois comme sujet de concours, le 15 vendémiaire an VIII (6 octobre 1799), et Maine de Biran avait composé un premier mémoire. Celui-ci n'ayant obtenu qu'une mention très honorable et le prix n'ayant pas été décerné, le sujet fut remis au concours par l'Institut, le 15 germinal an IX (6 avril 1801). Maine de Biran en profita pour remanier sa rédaction primi-

¹ *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, Introduction ; éd. T., t. II, p. 13-14.

tive, et le prix lui fut accordé, le 17 messidor an X (6 juillet 1802). Peu après il ajouta encore, pour la publication, quelques notes complémentaires. Toutefois, malgré ces remaniements et ces corrections, les lignes essentielles du mémoire ne varient guère d'un texte à l'autre. La même idée se retrouve, celle de distinguer au sein de la pensée deux facultés fondamentales et d'expliquer par elles les effets contradictoires de l'habitude ¹.

*
* *

Le *Mémoire sur l'influence de l'habitude* contient donc l'esquisse d'une psychologie. Mais cette psychologie, Maine de Biran ne l'emprunte à personne : c'est de lui, et de lui seul, qu'elle vient ; c'est son expérience qu'elle exprime. Au cours de ses premières réflexions, n'a-t-il pas éprouvé sur lui-même le bien-fondé de ce qu'il expose maintenant ?

Le *Premier journal* a révélé les aspirations et les désirs d'une âme instable. Ce sont les événements quotidiens et l'expérience de chaque jour qui ont amené Maine de Biran à réfléchir sur lui. Et des réflexions ainsi conduites est né un problème d'ordre essentiellement pratique : que faire pour obtenir le calme et la paix intérieure ? Or, à cette question, malgré quelques doutes passagers, une seule réponse a paru convenir : assurer en soi le règne d'une activité consciente et forte, qui, dominant toutes les impressions sensibles, sache réaliser l'ordre et l'unité dans la vie. Il a donc fallu

¹ Sur les deux mémoires de Maine de Biran consulter : Picavet, *La philosophie de Maine de Biran de l'an IX à l'an XI d'après les deux mémoires découverts aux archives de l'Institut*, Communication faite à l'Académie des Sciences morales et politiques, 1890 ; Delbos, *Les deux mémoires de Maine de Biran sur l'habitude*, Année philosophique, 1910, et *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, Ch. V et VI, Paris, 1931 ; Tisserand, *Introduction de l'éditeur* au t. II des *Œuvres de Maine de Biran*, Paris, 1922.

reconnaître que l'existence d'une activité de ce genre n'est pas une chimère. Heureusement, le témoignage de la conscience en a laissé pressentir la présence au cœur de l'homme; bien plus, le sens intime en a fait toucher du doigt la réalité bienfaisante. La plupart des philosophes l'avaient sans doute méconnue, mais par ignorance ou par incompréhension; une observation plus juste a montré leur erreur. L'activité humaine s'est présentée, en définitive, comme un fait incontestable. Maine de Biran s'est assez peu soucié de connaître la nature profonde de cette force : l'essentiel n'était-il pas de pouvoir compter sur elle, et, dans les besoins de la vie comme dans la recherche philosophique, de sentir son importance et de reconnaître son rôle? Or, sur ce point, nulle hésitation ne lui a semblé permise.

De cette expérience s'est ainsi dégagée une vérité profonde : l'homme est double. D'un côté, il se voit passif, assujetti aux impressions qui l'assaillent, écrasé sous leur nombre et souvent entraîné par elles; mais, par ailleurs, il est actif, il possède une force libre, capable de se déterminer et d'agir par elle-même, indépendante de toute impulsion extérieure : et la vie est faite du conflit de ces deux forces. Maine de Biran a personnellement souffert de cette lutte. Lorsque toutes sortes d'impressions physiques l'accablaient, aussi bien celles qui venaient du monde extérieur que celles dont l'état de son organisme était la cause, il se trouvait passif; il se sentait actif et libre, au contraire, quand le mouvement de sa pensée lui permettait de se soustraire aux suggestions des sens et de juger les choses en elles-mêmes. La dualité de la nature humaine et l'antagonisme de deux forces distinctes l'ont donc continuellement hanté. Sa conception même de la vie en découle. C'est de là que vient sa philosophie, et c'est là, par conséquent, ce qui inspire, du début jusqu'à la fin, le *Mémoire sur l'influence de l'habitude*.

Que pouvait apporter, dans ces conditions, la lecture de philosophes tels que Cabanis et Destutt de Tracy ?

A première vue, l'influence de Cabanis paraît assez profonde. Dans les *Rapports du physique et du moral de l'homme*¹, Cabanis n'a-t-il pas montré l'existence d'impressions internes à l'origine de nos idées et de nos déterminations morales ? N'a-t-il pas insisté, avant Maine de Biran, sur l'importance du physique chez l'homme ? Par les principes de sa philosophie, il se rattachait évidemment à l'idéologie et au sensualisme de Condillac : lui aussi admettait sans discussion, et comme évidente, l'affirmation selon laquelle toutes les connaissances humaines viennent des sens ; l'analyse intellectuelle des facultés de l'esprit comme les données de la physiologie le lui prouvaient également². Néanmoins, il jugeait nécessaire de se livrer à une étude directe de ce problème. Que la sensibilité physique fût au principe et à l'origine de toute connaissance, il n'en doutait pas. Ce

¹ Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 2 vol., comprenant 12 mémoires : les six premiers, lus à l'Institut en 1796, parurent en 1799 ; les six derniers parurent en 1802.

² « La sensibilité physique est le dernier terme auquel on arrive dans l'étude des phénomènes de la vie, et dans la recherche méthodique de leur véritable enchaînement ; c'est aussi le dernier résultat, ou, suivant la manière commune de parler, le principe le plus général que fournit l'analyse des facultés intellectuelles et des affections de l'âme » (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, 1^{er} mémoire, § 3 ; Paris, 1802, t. I, p. 38). — « Nous ne sommes pas sans doute réduits encore à prouver que la sensibilité physique est la source de toutes les idées et de toutes les habitudes qui constituent l'existence morale de l'homme : Locke, Bonnet, Condillac, Helvétius ont porté cette vérité jusqu'au dernier degré de la démonstration. Parmi les personnes instruites, et qui font quelque usage de leur raison, il n'en est maintenant aucune qui puisse élever le moindre doute à cet égard. D'un autre côté, les physiologistes ont prouvé que tous les mouvements vitaux sont le produit des impressions reçues par les parties sensibles : et ces deux résultats fondamentaux, rapprochés dans un examen réfléchi, ne forment qu'une seule et même vérité » (*Ibid.*, 2^e mémoire, § 1, t. I, p. 84-85).

qu'il se demandait, c'est si cette sensibilité ne consiste qu'en sensations claires et conscientes, provoquées par des objets extérieurs ; il croyait remarquer qu'elle est aussi constituée par des impressions organiques, dont les effets se font sentir intérieurement sans qu'on en ait conscience. Condillac avait cru pouvoir tout expliquer à partir de la simple sensation, et c'est pourquoi il avait essayé de ramener l'instinct à l'habitude ; mais son point de vue était trop étroit, aux yeux de Cabanis. En fait, nous recevons des impressions qui nous viennent du monde extérieur par l'intermédiaire de nos sens ; mais nous éprouvons, en même temps, une foule d'impressions internes, dont la cause est dans l'état de notre corps, et qui, restant obscures, provoquent des mouvements involontaires. De ces deux sources d'impressions dérivent des idées et des déterminations différentes. Les unes dépendent plus particulièrement des sens externes, et les autres de la sensibilité interne : aux premières se rattachent presque toutes les idées conscientes et les déterminations raisonnées ; aux secondes, les sentiments obscurs et inconscients, les impulsions aveugles et les instincts ¹. La science de l'homme doit donc tenir

¹ « La question nouvelle qui se présente, est de savoir s'il est vrai, comme l'ont établi Condillac et quelques autres, que les idées et les déterminations morales se forment toutes et dépendent uniquement de ce qu'ils appellent *sensations* ; si par conséquent, suivant la phrase reçue, toutes nos idées nous viennent des *sens*, et par les objets extérieurs ; ou si les impressions internes contribuent également à la production des déterminations morales et des idées, suivant certaines lois dont l'étude de l'homme sain et malade peut nous faire remarquer la constance » (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, 2^e mémoire, § 4, t. I, p. 104-105). — « Les observations précédentes prouvent donc que les idées et les déterminations morales ne dépendent pas uniquement de ce qu'on nomme les *sensations*, c'est-à-dire des impressions distinctes reçues par les organes des sens proprement dits ; mais que les impressions résultantes des fonctions de plusieurs organes internes y contribuent plus ou moins, et, dans certains cas, paraissent les produire uniquement » (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, 2^e mémoire, § 4, t. I, p. 112-113).

compte de cette double série d'observations. C'est dire, comme le fera Maine de Biran, qu'elle doit s'intéresser au physique autant qu'au moral de l'homme.

Par ailleurs, au moment où paraissaient ces études de Cabanis, Destutt de Tracy développait, dans un *Mémoire sur la faculté de penser*, une théorie ingénieuse dont l'importance ne pouvait pas davantage échapper à Maine de Biran ¹. A propos du problème que soulevait alors le jugement d'extériorité, il insistait sur le rôle du mouvement volontaire, et, comme Maine de Biran, il reconnaissait l'existence d'une activité motrice en l'homme. Certes, Destutt de Tracy admettait avec l'école de Condillac que toute connaissance dérive de la sensation. C'était pour lui une vérité dont la démonstration n'avait plus besoin d'être faite : depuis longtemps elle l'avait été, et d'ailleurs son évidence l'imposait. D'après lui, la seule question qui demeurait encore en suspens, et dont il importait par conséquent de reprendre l'examen, était celle de la connaissance des choses extérieures. Condillac avait admirablement montré que les sensations de l'odorat, de l'ouïe, du goût et de la vue n'apportent avec elles aucune idée de cause externe. Mais ensuite il s'était exagéré l'importance des données tactiles, en croyant qu'elles suggèrent par elles-mêmes la notion d'extériorité. Finalement, il avait reconnu la prépondérance du toucher actif, auquel il avait attribué la découverte du monde extérieur ; mais cette explication manquait chez lui de précision, et elle n'était pas mise en valeur. En reprenant une idée analogue, Tracy entendait donc lui donner toute la netteté qui convenait. Il distinguait, d'un côté, la faculté de recevoir des impressions, c'est-à-dire l'odorat, le goût, l'ouïe, la vue et le toucher ; de

¹ Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser*, dans les *Mémoires de l'Institut national des Sciences et des Arts* (sciences morales et politiques), pour l'an IV de la République, t. I, p. 283-450.

l'autre, celle d'accomplir des mouvements. La motilité lui apparaissait dès lors comme quelque chose de nouveau : c'était un sens distinct et qui s'ajoutait à d'autres. A lui seul le toucher n'aurait pu faire connaître la réalité du monde extérieur ; il fallait qu'intervînt la faculté de se mouvoir ; celle-ci, en rencontrant une résistance, suggérerait l'idée d'obstacle et par suite celle de corps ; tout dérivait ensuite de ce premier jugement ¹. Ainsi se trouvait souligné, pour la première fois et d'une façon nouvelle, le rôle de l'activité motrice dans la perception sensible.

Les travaux de Cabanis et de Tracy apportaient donc à Maine de Biran des indications précieuses. Lui-même le reconnaît à maintes reprises. Déjà, dans un projet

¹ « Nous avons vu que toutes nos sensations sont en elles-mêmes des modifications intérieures de notre *moi*, qui ne nous donnent aucune idée de leurs causes occasionnelles, des corps. Nous avons vu de plus que, comme Condillac l'a prononcé formellement à propos des odeurs, tant que nous ignorons que deux perceptions simultanées nous viennent de deux corps différents, nous n'avons aucun moyen de reconnaître que la modification composée qui en résulte n'est pas simple et une, mais est formée de deux perceptions différentes, et que par conséquent il est impossible que nous comparions ensemble ces deux perceptions composantes, et que l'action de notre jugement commence. Enfin, nous avons vu encore que la sensation de mouvement avait cela de particulier, qu'elle était tantôt libre, tantôt contrainte, et souvent aussi libre dans un sens en même temps qu'elle est contrainte dans un autre, comme lorsque notre pied ou notre main se meut suivant la surface d'un corps contre lequel il appuie avec effort. Dans ce cas, qui n'est pas rare, nous avons simultanément la sensation de mouvement libre dans un sens, et celle de mouvement contraint dans un autre : il est impossible que nous ne les distinguions pas ; et voilà le premier acte de notre jugement, la première comparaison qui nous soit possible. Par le résultat de cette comparaison, la direction suivant laquelle notre mouvement est libre, nous donne l'idée que longtemps après nous exprimerons par le mot *vide* ; et la direction suivant laquelle notre mouvement est contraint, nous donne celle que nous représenterons par le mot *obstacle*, idée qui est la base fondamentale, essentielle et nécessaire, de l'idée de *corps*, qui lui est identique, si l'on dépouille celle-ci de tous ses accessoires » (*Mémoire sur la faculté de penser*, Partie II, ch. VI, p. 373-374).

d'introduction qu'il écrivit pour son premier mémoire, il note l'importance des idées de Cabanis : « Il était réservé à l'auteur de l'*Histoire des sensations* de porter la lumière de la physiologie dans cette partie de la métaphysique qui doit servir de base à toutes les autres... » ¹. « Ce fut donc une découverte précieuse en philosophie, un nouveau champ ouvert, un nouveau domaine ajouté à l'analyse, que de distinguer les impressions et les déterminations, dépendantes de l'activité des organes internes, de celles qui se rapportent à l'action de ceux que l'on a proprement appelé *sens* ; cette découverte explique bien des phénomènes, sauve bien des contradictions et donne au principe de la sensibilité physique une étendue, une généralité qu'elle ne pouvait comporter tant qu'on en restreignait les limites à l'exercice des sens extérieurs » ². Au moment de publier le mémoire qui avait été couronné par l'Institut, il éprouve aussi le besoin de signaler par une note ce qu'il doit à Destutt de Tracy : « Le citoyen Destutt de Tracy est le premier qui ait clairement rattaché l'origine de la connaissance, de la distinction de nos manières d'être entre elles, et du moi qui les éprouve, du jugement enfin d'*existence réelle* et de tous les autres jugements qui en dérivent, à la faculté de mouvoir, ou à la *motilité* volontaire (Voyez les *Mémoires de la Classe des sciences morales et politiques*, vol. I, an IV, et surtout les *Éléments d'idéologie* que je regrette d'avoir connus trop tard et lorsque mon mémoire était presque entièrement terminé). Je n'ai guère fait que développer les premières idées de ce philosophe estimable, en cherchant dans les impressions et le jeu de chaque organe en particulier, les effets de cette cause ou faculté motrice, dont il avait

¹ *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, premier projet d'introduction ; éd. T., t. II, p. 348.

² *Ibid.*, p. 360.

déjà apprécié l'influence générale dans la formation de nos idées et la génération de nos connaissances » ¹. Un peu plus tard enfin, vers 1804, Maine de Biran n'allait-il pas jusqu'à écrire à Destutt de Tracy : « Vous pouvez croire que vos *deux premiers mémoires de l'Institut*, votre *Idéologie*, et maintenant la *Grammaire* que je tiens m'ont fourni, outre l'instruction directe et positive sur les choses, le texte de presque toutes mes méditations idéologiques depuis cinq ans, comme l'ouvrage de notre grand et excellent ami ² m'a fourni toutes les sources pour l'application de la physiologie à la science de l'entendement humain. C'est à vous deux qui êtes unis dans mon esprit et mon cœur, comme vous l'êtes entre vous par une tendre amitié, c'est à vous que je rapporte toutes mes idées et tout ce que je suis à l'époque présente de ma vie intellectuelle. La première lecture des mémoires précités fit dans mon esprit une révolution dont il conservera probablement toujours les traces, quelques modifications nouvelles que d'autres circonstances et cette sorte de *fatum*, qui entraîne souvent mes idées, comme le reste, puissent lui imprimer à l'avenir. Vivement frappé du nouveau principe que vous introduisiez alors dans la science de nos idées ou de l'origine toute nouvelle que vous donniez aux facultés de notre intelligence, je m'attachai à éclaircir par moi-même, à commenter ce principe jusqu'à ce qu'il ne laissât plus de nuage dans mon esprit ; je notai scrupuleusement chaque phrase, chaque expression, je rapprochai le sens de notre Condillac du vôtre ; de ces rapprochements et de toutes ces comparaisons qui m'ont tant occupé, et dont je conserve encore des notes volumineuses sont ressortis enfin des points de vue qui me

¹ *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, Introduction ; éd. T., t. II, p. 22, note 1.

² Il s'agit de Cabanis et des *Rapports du physique et du moral de l'homme*.

sont propres en résultat, et dont vous avez lu l'exposition dans mes deux mémoires successifs *sur l'habitude* » ¹. On pourrait donc croire qu'en 1802 la pensée de Maine de Biran n'avait rien d'original : celui-ci n'aurait été qu'un disciple fidèle des idéologues et, par conséquent, le continuateur de Condillac ; pour constituer une théorie du dualisme de la nature humaine, il n'aurait eu qu'à rapprocher les idées de Cabanis sur la sensibilité interne et celles de Destutt de Tracy sur la motilité volontaire ; il aurait emprunté à ses contemporains l'essentiel de sa doctrine.

En fait, il n'en est rien cependant, et sa pensée est plus originale qu'elle ne le paraît d'abord. Elle s'inspire, au fond, de principes qui n'ont rien de commun avec ceux de Condillac. Sans doute, Maine de Biran admet, avec toute l'école sensualiste, que la connaissance humaine s'appuie sur les données des sens ; mais ceci n'implique nullement qu'il accepte les conséquences communément tirées de cette affirmation. Les notes qu'il a laissées sur le problème de l'*Influence des signes* constituent au contraire — nous l'avons vu — une critique très vive de la philosophie de Condillac. Au surplus, n'est-il pas curieux qu'en étudiant Cabanis et Tracy, Maine de Biran ne retienne de leurs œuvres que les théories par où ces derniers se séparaient du sensualisme ? C'est qu'en fait il n'a jamais été un véritable disciple de Condillac : « à mesure qu'on fait des progrès, on y trouve plus de lacunes et même de contradictions » ². Au reste, il ne fut pas davantage le disciple des idéologues. S'il a lu Cabanis et Tracy, s'il leur a pris certaines suggestions ou certaines remarques, c'est en toute indépendance de pensée. Il avait déjà par devers lui ses idées personnelles,

¹ Correspondance entre Destutt de Tracy et Maine de Biran, éd. T., t. VII, p. 230-231.

² *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, Introduction, note manuscrite de l'exemplaire de l'Institut ; éd. T., t. II, p. 12.

lorsqu'il a connu les *Rapports du physique et du moral de l'homme* et le *Mémoire sur la faculté de penser*. Le témoignage du *Premier journal* est formel. Dès 1795, Maine de Biran y parle des impressions affectives qui le troublent et dont il reconnaît sans peine l'origine organique ¹. En même temps, il note l'existence d'une force volontaire qui s'oppose à la passivité des sens : peut-être ne la rattache-t-il pas encore d'une façon précise au sens musculaire, comme le fera Tracy ; mais il n'en méconnaît pas le rôle. Quand il lira les analyses de Cabanis et de Tracy, ce sont donc ses propres idées qu'il croira y apercevoir. Il ne s'agira, en toute rigueur, que d'une ressemblance plus ou moins nette entre leurs pensées, et non d'une influence de l'une sur l'autre. Il n'est pas étonnant, par suite, qu'entre les doctrines des idéologues et la pensée biranienne il y ait parfois des différences essentielles.

Entre les idées de Cabanis et celles de Maine de Biran, par exemple, l'analogie est loin d'être complète. Certes, Maine de Biran trouve dans les *Rapports du physique et du moral de l'homme* des indications qui lui semblent justes sur le rôle de la sensibilité interne. Mais en insistant à son tour sur les faits dont avait parlé Cabanis, il en interprète l'importance d'une façon nouvelle. Cabanis s'était contenté d'élargir la base, sur laquelle repose l'édifice des connaissances humaines. Il avait voulu combler une lacune laissée par Condillac. A côté des sensations proprement dites, provoquées par des objets extérieurs, il avait reconnu l'existence d'impres-

¹ Par ailleurs van Hulthem écrivait à Maine de Biran, le 6 frimaire an VII : « J'ai lu une partie des mémoires de Cabanis, en applaudissant aux observations justes et lumineuses qu'il fait sur l'influence du physique sur les facultés intellectuelles, et en remarquant avec plaisir, que souvent vous m'aviez fait les mêmes observations, j'ai été frappé comme vous de ce mélange impur d'erreurs grossières et dangereuses dont ils sont souillés » (*Lettres de van Hulthem à Maine de Biran*, éd. T., t. VI, p. 65).

sions inconscientes d'origine interne ; et aux unes comme aux autres il avait essayé de rattacher des déterminations morales différentes. Malgré tout, ses remarques n'avaient abouti cependant qu'à étendre le domaine de la sensibilité : une source nouvelle d'impressions avait été découverte qui s'était juxtaposée à d'autres ; mais de telles analyses n'avaient fait que compléter la théorie de Condillac, sans en modifier le principe. C'est, au contraire, une conception originale et neuve qu'apporte Maine de Biran. Il s'efforce de montrer que les affections passives, signalées par Cabanis, se retrouvent partout. Loin de constituer une classe à part parmi les phénomènes psychologiques, elles apparaissent dans toutes les opérations de l'esprit. Sans doute peut-on les saisir presque à l'état pur dans les impressions de la vie organique ; mais elles existent ailleurs aussi, et jusque dans les perceptions les plus claires. Les données de la vue, de l'ouïe et du toucher n'impliquent-elles pas un élément passif ? A tous ses degrés la sensibilité humaine n'est-elle pas faite d'impressions obscures, que l'effort seul rend conscientes ? Il s'agit donc moins, pour Maine de Biran, de juxtaposer deux sources de connaissances, que de décrire deux aspects profonds et permanents de la vie psychique. Il ne s'agit plus d'ajouter avec Cabanis un nouveau chapitre à l'étude de la psychologie humaine ; il s'agit de procéder à une refonte de cette psychologie, en faisant voir un des caractères essentiels de l'esprit. C'est une nouvelle conception de la vie qui apparaît. Or, seule l'expérience personnelle pouvait la suggérer à Maine de Biran. Sa faiblesse, les malaises et les troubles dont il souffrait, ses échecs et son dégoût de lui-même lui révélaient l'impuissance de la nature. Il se sentait de toutes parts envahi d'impressions étrangères. A ses yeux, l'inertie et la passivité ne pouvaient être réservées à quelque faculté spéciale ; elles s'étendaient partout. Et c'est ce que Cabanis était loin d'avoir senti.

De son côté, Destutt de Tracy n'avait qu'une originalité médiocre. Aussi Maine de Biran lui doit moins qu'il ne pense : en lisant le *Mémoire sur la faculté de penser*, il trouve sans doute des suggestions précieuses, notamment sur le rôle de la motilité ; mais les conceptions qu'il développe à son tour lui restent essentiellement personnelles. Tracy n'avait prétendu qu'à redresser certaines erreurs de Condillac. Ce dernier avait eu le tort, d'après lui, de ne pas voir l'importance du mouvement volontaire dans la connaissance du monde extérieur. En reprenant le même problème, il fallait donc réparer cette faute : Tracy entendait montrer que la connaissance des corps dérive de la faculté qu'a l'homme de se mouvoir. Seulement il n'accordait encore à cette faculté qu'une place fort restreinte. Parfois, il allait bien jusqu'à dire qu'elle forme « une moitié de notre faculté générale de sentir » ¹ ; mais habituellement il n'y voyait qu'un mode particulier de cette même faculté. En somme, c'était toujours ne faire de la motilité qu'un sens qui s'ajoute à d'autres, une faculté distincte à côté de facultés dont l'existence était déjà connue. C'était, ici aussi, compléter l'œuvre de Condillac, sans en modifier le principe. Maine de Biran apporte, au contraire, une conception différente. A ses yeux, l'activité volontaire révèle un aspect radicalement nouveau de la nature humaine. Ce n'est pas une faculté de sentir semblable à celle dont Condillac, Cabanis ou Tracy ont parlé. C'est quelque chose d'unique, qui n'enrichit pas seulement notre nature d'êtres sentants, mais en dévoile une caractéristique essentielle. Bien plus, c'est une fonction qu'on trouve inhérente à l'exercice de tous les sens, de la vue, de l'ouïe, du toucher, etc. Loin d'être une source de connaissances juxtaposable

¹ Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser*, 1^{er} mémoire, ch. II, p. 302.

à d'autres, elle anime toutes les opérations de l'esprit, se mêle à toutes les données des sens, se retrouve partout et toujours. Avec elle apparaît, comme avec la passivité des affections pures, un caractère réellement original de la vie psychologique. C'est ce que ne montrait pas Destutt de Tracy, dont les analyses étaient à cet égard singulièrement étroites, comme l'étaient de leur côté celles de Cabanis. Ici encore, l'expérience de la vie pouvait seule instruire Maine de Biran. Les efforts quotidiens à soutenir contre lui-même lui découvriraient l'existence d'une inlassable énergie. Il percevait, à travers les impressions qui l'accablaient, la marque d'une activité intérieure, dont le domaine n'avait point de bornes. Seul il en connaissait le caractère vrai.

Ainsi se dégage donc le véritable enseignement du *Mémoire sur l'influence de l'habitude*.

La doctrine que développe Maine de Biran n'est empruntée, ni à Cabanis, ni à Destutt de Tracy. On se croit parfois en droit de conclure avec Tisserand que « l'originalité de Maine de Biran, dans son *Premier mémoire*, consiste moins dans le fond même des idées, qu'il emprunte à Cabanis, Barthéz, de Tracy, que dans leur synthèse et l'application qu'il en fait au sujet proposé par l'Institut » ¹. Et de fait il est vrai qu'un des traits caractéristiques de l'œuvre biranienne réside dans « l'application » qui est faite d'une doctrine des facultés humaines au problème de l'habitude. Il serait excessif, cependant, de s'imaginer que c'est là toute l'originalité de cette œuvre. « Le fond même des idées », chez Maine de Biran, est personnel. Avant lui personne n'avait songé à opposer aussi nettement la passivité des impressions sensibles et l'activité volontaire. Cabanis et Tracy avaient attiré l'attention des philosophes sur des phéno-

¹ Tisserand, *Introduction de l'éditeur* au t. II des *Œuvres de Maine de Biran*, p. xxvi.

mènes, dont l'importance avait jusqu'alors échappé ; mais ils n'avaient pas aperçu les conséquences qu'impliquaient certaines de leurs remarques. Maine de Biran comprend mieux la différence radicale qui sépare en l'homme l'être passif et l'être actif. Il sait y voir la marque d'un dualisme foncier, inhérent à la nature humaine. La doctrine qui se dégage de là prend d'ailleurs, chez lui, un caractère tout à fait nouveau par les analyses qui la justifient. Il ne s'agit pas seulement de décrire deux facultés antithétiques — l'une passive, l'autre active — dressées l'une en face de l'autre ; il importe plutôt de montrer la fusion intime et profonde de deux éléments irréductibles. A propos de chaque sens — du toucher, de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat, — on peut apprécier désormais le mystérieux mélange de deux fonctions contraires, on perçoit le heurt de deux forces distinctes. Nul n'avait encore fait de pareilles analyses ; aucune lecture ne pouvait donc en inspirer le principe. Les souffrances intérieures de la vie apportaient, au contraire, à Maine de Biran un témoignage incomparable : elles lui faisaient voir, bien avant les idéologues et plus profondément qu'eux tous, le conflit qui est au fond de toute existence ; elles lui montraient la contradiction de la nature. Il lui suffisait de transposer ensuite sur le plan de la psychologie ce qu'il avait trouvé dans l'observation de lui-même. C'est de là, sans nul doute, qu'a jailli, dans sa simplicité, l'idée qui domine son *Mémoire*.

Qu'il y ait eu par la suite des influences qui se soient exercées sur lui, c'est possible ; c'est même certain. En ce qui concerne la méthode notamment, nous verrons bientôt jusqu'à quel point Maine de Biran est resté prisonnier d'un esprit qui était celui de son époque. Mais pour le fond de la pensée, il a su garder une indépendance pleine et entière. On peut évidemment relever, dans le mémoire écrit, des détails d'expression, certains

tours de phrase, qui rappellent les idéologues. On rencontre même, en particulier dans le premier mémoire, un goût assez prononcé pour les explications physiologiques comme les aimaient Cabanis ou Bonnet. Ce ne sont là, malgré tout, que des détails secondaires ; tout au plus s'agit-il d'une rencontre de pensée, mais non d'une influence. Si Maine de Biran reprend pour son compte certaines indications de Cabanis ou de Tracy, c'est parce qu'il y trouve la confirmation de quelques-unes de ses idées les plus chères. Ne déclare-t-il pas, dans l'introduction de son *Mémoire*, que ses « propres réflexions », non moins que la lecture de certains « ouvrages », lui ont fourni presque toute son analyse des facultés humaines ? ¹. Il transforme ce qu'il emprunte à d'autres ; il n'en peut même tirer parti que parce qu'il est parvenu de lui-même à ses propres conclusions. Finalement, c'est lui qu'il retrouve en ses maîtres ; et si quelques expressions viennent effectivement de Cabanis ou de Tracy, la pensée profonde reste personnelle ².

*
* *

Quelle est donc la doctrine dont l'application au problème de l'habitude va permettre de traiter la question mise au concours par l'Institut ?

C'est un empirisme assoupli et élargi. Maine de Biran commence, selon la mode classique, par une étude des

¹ *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, Introduction ; éd. T., t. II, p. 15.

² La question de l'influence de Bichat ne se pose pas ici. Les *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, où se trouve esquissée une distinction entre la vie organique et la vie animale qui correspond en partie à celle que fait Maine de Biran entre les facultés passives et les facultés actives, parurent il est vrai en 1800 ; mais elles ne furent connues de Maine de Biran — le témoignage de ce dernier est formel — qu'après la publication du *Mémoire sur l'influence de l'habitude*. Cf. *Note au citoyen B...*, éd. T., t. VII, p. 197-198.

sens. Avec tout le XVIII^e siècle, il reconnaît qu'à l'origine de la vie psychologique se trouve « la faculté de recevoir des impressions » ¹. Mais, tout de suite, il précise le sens de cette thèse : la terminologie même dont il se sert en témoigne. Habituellement les philosophes parlent de *sensations* ; cet usage présente cependant des inconvénients, et Maine de Biran préfère, pour sa part, le mot *impression*, qui est plus général. Ce dernier terme ne désigne pas seulement les données des sens proprement dits ; il évoque indistinctement « tout ce que nous pouvons éprouver, apercevoir ou connaître, en nous ou hors de nous, par l'action des objets externes, comme indépendamment de cette action » ² ; il a donc l'avantage de prévenir certaines confusions et d'éviter certaines erreurs. Au reste, l'essentiel est de bien mettre en lumière l'origine commune de toutes les opérations de la pensée. C'est pourquoi « il était nécessaire, dans le principe, de rappeler continuellement que la sensation était l'origine de nos facultés » ³.

Mais ce principe une fois rappelé, Maine de Biran introduit une distinction capitale, que nul avant lui n'avait aussi nettement soulignée. Les impressions, que ressent l'être vivant, peuvent présenter des caractères opposés. Si j'éprouve un sentiment de bien-être ou de malaise, ou, plus simplement encore, si j'ai une sensation de chaleur, je suis dans un état passif : je n'ai pas le pouvoir d'agir sur l'impression que je subis ; je suis absorbé tout entier en ce que je sens ; l'existence d'un moi qui se distingue de ses manières d'être est alors impossible. Par contre, si j'accomplis un mouvement, si je fais un geste ou si je me déplace d'un lieu dans un autre, je me sens éminemment actif : créant en quelque

¹ *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, Introduction ; éd. T., t. II, p. 17.

² *Ibid.*, p. 18.

³ *Ibid.*, p. 19, note.

sorte l'impression que j'éprouve, je peux agir sur elle et j'en prends conscience; un dédoublement s'opère, qui oppose le moi qui veut mouvoir au moi qui est mù, en sorte qu'apparaît un véritable jugement de personnalité, par lequel je me distingue de mes affections. Entre la faculté de se mouvoir et celle de sentir l'expérience fait donc voir une opposition de nature, profonde, irréductible. La remarque est importante : encore une fois, les indications de Destutt de Tracy sur ce point étaient timides et incomplètes, et c'est en vérité Maine de Biran qui le premier sut clairement distinguer l'activité de la passivité, « comme on distingue un rameau principal du tronc de l'arbre, ou plutôt deux arbres jumeaux qui se tiennent et se confondent dans la même souche » ¹.

Toutefois cette distinction doit être précisée. Il est bien rare que l'activité et la passivité existent à l'état pur. Sans doute est-il des cas où elles se présentent sous cette forme : dans « l'exercice de notre loco-mobilité », par exemple, ou dans « les affections insolites des organes internes » ², il est évident que les deux facultés de mouvoir et de sentir ne se mêlent pas. Mais le plus souvent, elles s'unissent et se confondent : les impressions des sens sont alors le résultat d'un mélange. Il est vrai, « le sentiment et le mouvement s'y trouvent combinés, dans des proportions très différentes » ³ : si la passivité domine, il y a *sensation* ; si l'activité l'emporte, il se forme une *perception* ; mais, dans tous les cas, l'impression résulte du heurt de l'activité contre la passivité. Aussi importe-t-il de montrer le conflit de ces deux forces dans l'exercice de chacun des sens, et c'est à quoi s'attache Maine de Biran. L'analyse psychologique se fait plus pénétrante et plus précise, vraiment

¹ *Ibid.*, p. 23.

² *Ibid.*, p. 23.

³ *Ibid.*, p. 23.

originale et vraiment neuve. Il s'agit désormais d'une étude, qui révèle jusque dans les états de conscience en apparence les plus simples un dualisme irréductible ¹.

C'est sous ce jour que Maine de Biran considère d'abord le toucher, et il n'a pas de peine à y apercevoir deux facultés « parfaitement réunies, mais faciles à reconnaître » ². Qu'on se laisse aller, dit-il, à poser la main sur un corps quelconque : de ce contact naissent des impressions confuses, agréables ou pénibles, mais toujours imprécises. Que l'on fasse, au contraire, un effort pour porter un objet ou saisir quelque chose : du mouvement accompli sortent des impressions nettes et distinctes, d'où jaillit un jugement. Il faut y voir la preuve que dans ce qu'on nomme le toucher coexistent

¹ A vrai dire, Cabanis avait déjà signalé l'existence d'une activité organique jusque dans la sensation. Toutefois, entre la sensibilité et l'activité il n'avait pas marqué, comme Maine de Biran, une opposition de nature, et il n'avait vu aucun conflit ; chez lui, l'activité, qui était décrite comme une sorte « d'attention de l'organe sensitif », semblait plutôt une suite ou un prolongement, par choc en retour, de la sensibilité même. L'originalité de Maine de Biran demeure donc entière. Cf. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 2^e mémoire, § 6, Paris, 1802, t. I, p. 141-142 : « L'observation réfléchie de soi-même suffit pour faire voir que les extrémités sentantes des nerfs reçoivent d'abord, pour ainsi dire, un premier avertissement ; mais que les résultats en sont incomplets, si l'attention de l'organe sensitif ne met ces extrémités en état de recevoir et de lui transmettre l'impression tout entière... L'on peut donc considérer les opérations de la sensibilité comme se faisant en deux temps. D'abord les extrémités des nerfs reçoivent et transmettent le premier avertissement à tout l'organe sensitif, ou seulement, comme on le verra ci-après, à l'un de ses systèmes isolés ; ensuite l'organe sensitif réagit sur elles, pour les mettre en état de recevoir toute l'impression : de sorte que la sensibilité, qui, dans le premier temps, semble avoir reflué de la circonférence au centre, revient, dans le second, du centre à la circonférence ; et que, pour tout dire en un mot, les nerfs exercent sur eux-mêmes une véritable réaction pour le sentiment, comme ils en exercent une autre sur les parties musculaires pour le mouvement. »

² *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, Introduction ; éd. T., t. II, p. 24.

deux fonctions contraires, l'une passive, l'autre active. Il convient même d'ajouter que la première ne prend de valeur qu'en se mêlant à la seconde. Le simple contact de la main avec un objet extérieur n'apprend rien sur cet objet, car aucune cause n'intervient alors qui fasse « distinguer le *moi* de ses modifications » ¹; inversement, derrière l'effort une résistance se dessine, qui révèle « un rapport entre l'être qui meut ou qui veut mouvoir, et un obstacle quelconque qui s'oppose à son mouvement » ². L'effort est donc ce qui permet à la sensibilité d'apparaître ou plutôt de devenir consciente : à mesure qu'il s'accroît, la perception s'affine, alors que celle-ci s'obscurcit, quand il se relâche. En ce sens, il n'y a de véritable sensation tactile que parce que la main est un organe capable de se mouvoir et de se déplacer ; il n'y a de connaissance que parce qu'il y a mouvement. Non seulement, dans le toucher, deux facultés distinctes se rapprochent, mais elles sont si profondément mêlées qu'elles collaborent à la même tâche, l'une appelant l'autre.

Les mêmes remarques s'appliquent aux impressions visuelles. Ici aussi, deux facultés se rencontrent. D'un côté, il y a dans la vue une sensibilité très vive, extrêmement délicate, mais toute passive et dont la valeur est nulle. D'un autre côté, il existe une mobilité particulière de l'œil, qui permet à celui-ci de s'orienter au milieu des images qu'il perçoit et de se fixer sur son objet. L'opposition de la passivité et de l'activité se retrouve donc encore. Mais, ici comme ailleurs, elle est inhérente à toute perception. Par elles-mêmes les impressions visuelles n'apportent aucune connaissance claire. Seule « l'activité motrice qui y concourt » ³ permet de

¹ *Ibid.*, p. 25.

² *Ibid.*, p. 26.

³ *Ibid.*, p. 35.

démêler leur chaos. Ce sont d'abord les mouvements de l'œil lui-même qui rendent possible ce travail. Puis l'association, qui s'établit entre la vue et le toucher, achève d'éclairer les sensations visuelles par les données tactiles. Finalement, il n'y a de perception distincte que par un effort : il faut toujours qu'à la passivité de l'œil se mêle une secrète activité. De même, pour les impressions de l'ouïe. On pourrait croire, en vérité, qu'elles sont purement passives. Ce n'est pourtant qu'une apparence, et n'y a-t-il pas derrière la passivité de la donnée sensible une réelle activité ? « Pour bien entendre, il faut *écouter* : or, qu'est-ce qu'écouter, sinon déployer une action sur les muscles destinés à communiquer divers degrés de tension à la membrane du tympan » ¹ ? Et si ces mouvements sont trop faibles, il y est suppléé par ceux de l'organe vocal : en répétant les sons entendus, ceux-ci s'associent, de la manière la plus intime, aux impressions de l'ouïe. A côté d'une sensibilité toute passive, un examen plus attentif révèle une activité fondamentale. C'est même à celle-ci que revient le rôle prépondérant dans l'œuvre de la connaissance. Pour percevoir les sons distinctement il est nécessaire de pouvoir les reproduire, car « si nous parlons, parce que nous entendons, il est vrai de dire que nous n'entendons bien qu'autant que nous parlons » ². Ici encore, « c'est un organe supérieurement mobile qui communique son activité à celui dont la sensibilité prédomine » ³.

Dans les sensations du goût, un dualisme semblable existe également. La part de la sensibilité y est évidemment fort grande : elle est faite d'impressions confuses et variables, de sensations obscures qui affectent l'organisme ; elle devient « presque générale et très complexe » ⁴. Pourtant des mouvements s'y mêlent : « l'ef-

¹ *Ibid.*, p. 38-39.

² *Ibid.*, p. 41.

³ *Ibid.*, p. 41.

⁴ *Ibid.*, p. 42.

fort, qui a lieu dans la mastication ou la pression des lèvres, des dents, du palais contre les corps solides, suffirait sans doute pour nous donner des idées plus ou moins confuses de la résistance, et de quelques-uns de ses modes » ¹. Mais l'effort est, malgré tout, très limité, car « la *sensation* est le but, et dès qu'elle existe, elle absorbe tout ce qui n'est pas elle » ². Dans une certaine mesure, l'attention peut rendre les impressions plus distinctes et faire savourer, par exemple, ce que l'on veut goûter. La perception reste cependant fugitive. L'impression passive reparaît vite, qui accable et recouvre l'effort. C'est pourquoi, finalement, les sensations du goût sont plus obscures que celles du toucher. Par contre, celles de l'odorat leur sont comparables. Elles sont, elles aussi, essentiellement affectives et confuses ; elles intéressent avant tout la sensibilité passive. Et cependant elles aussi peuvent être quelquefois vivifiées par l'effort, car elles s'associent « au mouvement de la respiration » ³. Evidemment cette activité est trop uniforme pour permettre l'analyse des impressions elles-mêmes. Comme pour le goût, la conscience claire n'y peut subsister longtemps ; très vite la sensation l'annule et toute perception s'éteint. Toujours est-il que, malgré la prédominance de la passivité, il existe, ici comme pour le goût, une activité latente et sourde, qui marque les bornes du pouvoir humain.

Au reste, la même opposition de deux fonctions contraires se retrouve dans les facultés les plus hautes de l'esprit. La vie psychologique ne saurait en effet se réduire aux impressions immédiates des sens. Condillac l'avait déjà dit. N'avait-il pas montré que la sensation ne disparaît pas aussitôt que l'objet qui l'a provoquée

¹ *Ibid.*, p. 42-43.

² *Ibid.*, p. 43.

³ *Ibid.*, p. 44.

cesse d'agir sur l'organe sensible ? Par un effort d'attention la pensée retient quelque temps le souvenir des modifications éprouvées ; elle les fait survivre à elles-mêmes. Il suffit donc à Maine de Biran de reprendre ces remarques. Il note ainsi que les impressions sensibles ne s'évanouissent pas entièrement avec la cause qui les a produites. Elles se prolongent ; plus exactement, le changement qu'elles apportent persiste et leur survit sous forme de déterminations mentales ¹. Or, de ces déterminations naissent des facultés nouvelles, dont Maine de Biran s'efforce, à son tour, d'entreprendre l'analyse.

Il distingue deux grands types de déterminations, les unes sensitives, les autres motrices, retrouvant par là, sur un nouveau plan, l'opposition de la passivité et de l'activité. La remarque n'a rien qui doive surprendre. Toute détermination n'est-elle pas la suite d'une impression primitive ? Dès lors, comme il y a deux sortes d'impressions ne doit-il pas y avoir deux sortes de déterminations ? Parfois la cause extérieure, dont l'influence s'est exercée déjà sur l'organisme, agit à nouveau : il n'en peut résulter évidemment qu'« une modification semblable à la première et différente seulement par le degré » ² ; cette modification nouvelle reste donc inconsciente, comme celle qui l'a précédée ; elle ne donne lieu à aucun souvenir. Mais parfois l'organe lui-même conserve une certaine tendance à reproduire le mouvement accompli précédemment : « cet effort renouvelé diffère du premier par une plus grande facilité » ³ ; mais il est

¹ « Une modification quelconque ne peut être que le résultat d'un *changement* opéré dans le sens ou dans quelque centre du système : or, ce changement lui-même qui persiste et survit plus ou moins à l'impression, nous l'appelons en général *détermination*. » *Ibid.*, p. 47.

² *Ibid.*, p. 48.

³ *Ibid.*, p. 51.

aisément reconnu, car il implique comme la première fois « un sujet qui *veut*, toujours identique à lui-même, et un terme variable, la *résistance* » ¹ ; la seule différence importante est que, cette fois, le mouvement est libre et non contraint, d'où l'impossibilité de confondre l'impression avec le souvenir et la perception avec l'idée. La détermination motrice s'oppose à la détermination sensitive comme la faculté de se mouvoir à celle de sentir. Aussi ne s'agit-il pas seulement d'établir une distinction abstraite ; c'est une opposition réelle qu'il faut signaler.

Mais, ici encore, l'activité et la passivité se manifestent rarement à l'état pur ; le plus souvent elles se trouvent unies et mêlées l'une à l'autre. C'est qu'en effet « l'impression d'effort, qui est l'origine commune de nos perceptions et de nos idées, est susceptible d'une infinité de nuances » ². Normalement l'activité se déploie en mouvements volontaires, d'où jaillissent des perceptions et des idées. Mais il lui arrive de s'affaiblir, sans que pourtant les images correspondantes disparaissent : alors « les impressions et les idées, auxquelles cette activité a concouru dans l'origine, demeurent distinctes, et lui survivent » ³. Du rôle plus ou moins grand de l'activité volontaire dépendent ainsi la mémoire et l'imagination. Dans un cas, l'activité l'emporte : les idées peuvent être rappelées par un effort semblable à celui qui les a déjà formées. Dans l'autre cas, la passivité domine : les images semblent renaître spontanément dans l'organe de la pensée. C'est pourquoi l'homme est entraîné par son imagination, tandis qu'il dispose de sa mémoire. Entre ces deux facultés, où dominent tantôt les éléments actifs et tantôt les éléments passifs, la dis-

¹ *Ibid.*, p. 51.

² *Ibid.*, p. 54.

³ *Ibid.*, p. 54.

inction est nette. Elle reproduit celle de la sensation et de la perception : dans la sensation et dans la perception, le sentiment et le mouvement se trouvaient combinés en des proportions très différentes ; de même ici, c'est le mélange inégal des déterminations motrices et des déterminations sensitives qui sépare la mémoire de l'imagination. La même dualité se retrouve partout.

De tels principes permettent, en tout cas, à Maine de Biran d'étudier, dans le corps de son *Mémoire*, l'influence de l'habitude sur la faculté de penser. Cette étude n'est « que la continuation des analyses qui précèdent »¹. En apparence, il ne s'agit que de répondre à la question posée par l'Institut, et d'expliquer la variété des effets produits par l'habitude. Au fond, c'est à défendre et à justifier ses premières analyses que Maine de Biran s'attache. Il veut montrer, une fois de plus, que l'homme est double, et que l'habitude en altère précisément le vrai visage. Celle-ci masque dans l'être humain toute activité réelle, en effaçant le sentiment même de l'effort ; plus tard elle permet, par contre, d'en reprendre le contrôle et de s'en assurer la maîtrise : son empire est donc immense. On conçoit, de ce fait, quelles difficultés arrêtent le psychologue ; mais on comprend aussi quelle méthode s'impose : il faut dépouiller l'homme de ce qu'il a lentement acquis, si l'on veut apercevoir dans sa complexité la nature véritable de son être.

Que l'habitude ait pour premier résultat de dissimuler en l'homme toute activité, c'est ce que montre l'étude des facultés inférieures de l'esprit. Malgré des effets qui semblent contraires, l'habitude finit toujours par y faire régner une apparente passivité. Considérons d'abord la sensation. L'habitude l'émousse et l'affaiblit. « Si je suis longtemps exposé au même degré de température, si je sens fréquemment la même odeur, la même saveur, je

¹ *Ibid.*, p. 66.

finirai par ne plus rien sentir du tout, et quoique la cause subsiste toujours également au dehors, elle sera, pour moi, comme n'existant pas » ¹. Tout se passe comme si la nature entretenait, dans les différentes parties du corps, une espèce de « mouvement vital », dont l'intensité constituerait le « ton naturel » de chaque organe : aussi longtemps que rien ne vient troubler l'équilibre général du corps, il ne règne en l'être vivant qu'un « sentiment uniforme de l'existence » ; mais le jour où, sous l'action d'une cause extérieure, se produit un changement brusque dans une des parties du corps, un déséquilibre s'ensuit entre l'ensemble de l'organisme et l'organe excité, et, par suite, un sentiment de trouble apparaît, donnant naissance à une sensation. C'est alors qu'un mouvement intérieur se dessine, qui tend à ramener l'équilibre primitif, « soit en abaissant le ton de l'organe excité, soit en élevant successivement celui de l'ensemble » ² : dans la mesure où un nouvel équilibre est réalisé, la sensation s'éteint ; mais ce résultat n'est obtenu que par le développement d'un besoin qui devient tyrannique, car, si désormais l'excitant vient à disparaître, un trouble contraire au précédent surgit, déterminant une inquiétude nouvelle et un nouveau désir. Quelle que soit, au reste, l'étendue de ces répercussions, la faculté de sentir se trouve finalement affaiblie, parce que le déséquilibre d'où est née la sensation tend à disparaître. Plus les sensations se prolongent ou se répètent, plus l'être vivant s'engourdit dans la passivité. L'habitude ne fait ici qu'accentuer le caractère même de la sensation.

Dans le cas de la perception ses effets sont moins simples. Contrairement à ce qu'elle produisait dans la sensation, l'habitude rend la perception plus claire et

¹ *Ibid.*, Sect. I^{re}, ch. I^{er}, éd. T., t. II, p. 74.

² *Ibid.*, p. 77.

plus distincte. Elle permet à l'homme de mieux connaître le corps qui résiste à son toucher ; elle lui laisse distinguer avec une plus grande netteté les jeux de lumière et d'ombre ; elle lui fait saisir jusque dans leurs nuances les couleurs et les sons. Une pareille finesse vient d'abord d'un affaiblissement progressif de la sensation, à laquelle se heurtait l'effort. Elle résulte aussi de la précision que prennent par l'habitude les mouvements des organes, et de l'aisance qu'ils acquièrent pour aller au devant de l'impression sensible. L'association des impressions et des mouvements entre eux permet enfin à l'esprit de s'aider à chaque instant de ce qu'il sait déjà ¹. Ainsi la perception devient-elle facile et prompte. Mais, en même temps, elle s'accompagne d'un affaiblissement et d'une disparition de l'effort. Si la perception se fait plus distincte et plus claire, inversement « l'individu s'aveugle plus complètement sur la part active qu'il y prend » ². C'est le cas, par exemple, de la perception tactile : « l'effort musculaire disparaît ou n'est plus *senti* que dans son produit, la *résistance extérieure* » ³. L'homme en vient à oublier le rôle actif qu'il a joué, pour ne considérer que l'impression finale qu'a suscitée son effort.

¹ C'est même par l'association d'impressions simultanées que se constitue l'idée d'un objet possédant certaines qualités, et c'est par l'association d'impressions successives que se forment les idées de cause et d'effet. « L'habitude nous crée des *causes* dans l'ordre des *successifs*, comme des *essences* dans celui des *coexistants*, et ces relations de priorité et de postériorité que nous nommons *idées de cause et d'effet*, ont tout leur fondement dans les déterminations de l'organe de la pensée assujetti par l'habitude à retracer nos impressions successives dans le même ordre selon lequel elles se sont constamment reproduites » (*Ibid.*, Sect. I^{re}, ch. III, p. 132). Il est curieux de noter, qu'à l'époque du *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, la pensée de Maine de Biran est, sur ce point, très proche de celle de Hume. Plus tard, c'est en un sens tout à fait opposé qu'elle se développera.

² *Ibid.*, Sect. I^{re}, ch. II, p. 103.

³ *Ibid.*, p. 106.

C'est celle-ci maintenant qui attire toute son attention : il croit subir simplement l'impression qu'il éprouve et n'avoir qu'à s'y abandonner. Par là la faculté de percevoir tend effectivement « à se rapprocher, par la promptitude, l'aisance et la passivité apparente, de la *sensation* proprement dite » ¹. L'homme, par l'effet de l'habitude, semble passivement livré aux impressions qui l'assaillent.

Son imagination elle-même n'échappe pas à cette règle. Certes, elle a ceci d'étrange, qu'au lieu de sentir ses produits pâlir et s'effacer sous l'action de l'habitude, elle les voit acquérir une extraordinaire vivacité. Ainsi les craintes que font naître toutes les superstitions, loin de s'atténuer avec le temps, prennent chaque jour sur l'esprit un ascendant plus fort. Les passions, plutôt que de se calmer, s'avivent et grandissent ; leur puissance devient souveraine. Il semble qu'en pareils cas l'habitude n'émousse plus la sensibilité. Pourtant de tels effets ne sont pas vraiment nouveaux ; ils sont seulement plus complexes. Ils viennent de ce que l'habitude se heurte ici à une sorte de penchant instinctif. L'homme n'est-il pas animé d'un besoin perpétuel de changement, qui lui fait désirer avant tout le renouvellement et la variété de ce qui l'attire ? Aussi l'habitude renforce-t-elle cette tendance, comme elle le fait pour tout mouvement : il faut à l'homme de nouveaux excitants qui occupent son imagination. Seul un sentiment paisible doit s'affaiblir : lorsque l'objet désiré se trouve atteint, quand la passion peut jouir avec calme de ce qu'elle réclamait, alors le charme se détruit et lentement l'imagination s'apaise. L'habitude finit, de la sorte, par faire régner dans tous les cas une apparente passivité. Que l'imagination s'exalte ou qu'elle s'apaise, il semble que l'homme en soit toujours l'esclave, comme il l'était de ses sensa-

¹ *Ibid.*, p. 103. Cf. aussi Sect. II, conclusion, p. 303.

tions. Toute activité personnelle s'efface derrière les données des sens, et c'est avec les débris d'impressions antérieures que la pensée se forge un monde imaginaire où elle se meut. Là encore, l'esprit est passif.

Quoiqu'elle produise des effets contraires sur la faculté de sentir et sur celle de se mouvoir, l'habitude finit donc par éliminer de la vie représentative tout effort actif, et par n'y laisser dominer qu'un jeu d'impressions purement passives. C'est ce que veut exprimer Maine de Biran par le titre même de la première section de son mémoire : *Des habitudes passives* ; et c'est ce qu'il montre par ailleurs en une page très nette, qui résume sur ce point toute sa pensée. « Tel est donc, dit-il, l'effet général de l'habitude dans le développement progressif de nos premières facultés : c'est de tendre sans cesse à rapprocher, à confondre deux genres d'impressions distinctes par leur nature ; de cacher à l'individu, avec sa propre action, la différence qui sépare la sensation simple de la perception et du jugement ; de convertir enfin par là même les signes volontaires du *rappel* en signes *passifs* de l'imagination. Lorsque la faculté perceptive est parvenue à ce degré de perfectionnement d'un côté, d'aveuglement dans son exercice de l'autre, l'individu demeure donc passivement livré à l'impulsion des causes externes, qui le meuvent souvent sans qu'il s'en aperçoive, ou aux dispositions organiques, aux saillies involontaires de la sensibilité, à la renaissance périodique des mêmes besoins, qui ne le réveillent momentanément de sa léthargie que pour l'y replonger l'instant d'après ; circonscrit dans un cercle d'opérations qui se répètent toujours de la même manière, il les exécute sans y songer, avec distraction et comme dans une sorte de somnambulisme. S'il y a en lui une capacité de *réflexion*, un pouvoir de réagir sur tout ce qui l'environne et de se modifier lui-même, ce *pouvoir* est masqué par l'habitude, par la facilité et la

spontanéité des mouvements premiers, ou signes naturels, sur lesquels il se fonde. Pour qu'il passe du *virtuel* à l'*effectif*, il faut que l'individu soit déterminé à refaire avec intention tout ce qu'il a fait auparavant par habitude ; qu'il remonte à l'origine de ses signes, démêle leurs fonctions, les institue de nouveau par un acte de sa volonté, les associe fixement, et par une suite de répétitions *réfléchies*, à toutes les impressions de ses sens, tous les produits de sa pensée, tout ce qu'il aperçoit, tout ce qu'il sent en lui et hors de lui. Ici s'ouvre à la perfectibilité une carrière indéfinie » ¹. Tel sera précisément l'objet de la seconde section du mémoire : *Des habitudes actives*. Maine de Biran veut y montrer qu'après nous avoir livrés passivement à nos impressions, l'habitude est susceptible de nous en dégager et de nous en assurer le contrôle.

C'est grâce au langage que doit s'effectuer, d'après lui, cette libération ². L'homme s'aperçoit en effet que dans la perception se trouvent, indissolublement mêlés, un mouvement volontaire et une impression sensible. Le mouvement volontaire peut donc servir de signe naturel, et désigner l'impression sensible à la production de laquelle il a concouru. Il suffit à l'homme de « lier, par une attention commune et répétée, des modifications, des idées quelconques, aux mouvements ou aux impressions qui sont toujours en sa puissance, pour faire participer les unes à la même activité qui dirige les autres, et acquérir ainsi sur sa pensée le même pouvoir qu'il exerce sur ses organes mobiles, et par eux sur la nature

¹ *Ibid.*, Sect. II, ch. I^{er}, p. 180-181.

² Condillac s'était engagé déjà dans cette voie. Dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, il s'était efforcé de montrer que le langage seul permet à l'homme de disposer de ses idées, et par conséquent de s'élever jusqu'aux connaissances les plus hautes. Maine de Biran reprend ici une thèse analogue ; mais, en notant que les signes du langage sont des mouvements, il y découvre un caractère que n'avait pas vu Condillac.

extérieure » ¹. Dans la mesure où ils restent disponibles, de pareils signes viennent « révéler à l'individu l'espèce d'empire qu'il peut exercer sur plusieurs de ses modifications » ², et ils le rendent à nouveau maître de ses idées. D'ailleurs, « parmi les mouvements volontaires qui peuvent également servir de signes de *rappel*, ceux de la voix, outre la disponibilité et la commodité parfaite de leur exercice, ont l'avantage unique et infiniment précieux de rendre l'individu doublement présent à lui-même, par l'*effort* qu'ils déterminent et l'impression qu'ils produisent ; ils justifient la préférence qui leur est accordée dans les communications *mentales* ou *sociales* » ³. Ainsi s'explique l'importance du langage. Avec lui la passivité, où aboutissait d'abord l'habitude, est vaincue ; la pensée est affranchie. Effectivement l'homme acquiert, par l'usage des signes volontaires qu'il institue, le pouvoir de dominer ses impressions, et il dispose enfin des images que sa mémoire peut lui fournir.

Cependant un tel pouvoir n'est pas toujours égal. En fait, il surgit de nombreux obstacles, qui tiennent à la nature des impressions liées aux signes. Il arrive, par exemple, que tout l'effort de pensée doit se porter d'abord sur l'articulation des mots, et que l'attention ne peut par conséquent se fixer sur les représentations encore très faibles que devrait évoquer la parole. Ainsi, lorsqu'on veut apprendre un texte par cœur, un effort est nécessaire pour enchaîner les uns aux autres les mots et les phrases, et momentanément il importe assez peu que l'esprit s'attache au sens du discours. Avec le temps les mouvements moteurs finissent pourtant par s'exécuter sans peine ; ils deviennent plus faciles. Mais il ne

¹ *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, Sect. II, ch. I^{er}, éd. T., t. II, p. 183.

² *Ibid.*, Sect. II, conclusion, p. 305.

³ *Ibid.*, p. 306.

subsiste en ce cas qu'un pur automatisme, dont la pensée reste absente : on récite machinalement le texte appris. Ne faisant que reproduire une série de mouvements, sans y attacher aucun sens, la mémoire fonctionne à vide : elle est alors mécanique. En d'autres cas, au contraire, elle se heurte à des impressions trop vives. C'est ainsi que les sentiments et les modifications affectives des sens ne sauraient être réellement évoqués. Comment éveiller par un mot des sentiments de plaisir qui dépendent d'un état physique du corps ? Ce sont des modes essentiellement passifs de la sensibilité. Comme tels ils échappent à tout effort et ne peuvent être rappelés par des signes précis. Tout au plus ceux-ci ont-ils parfois un pouvoir excitatif, lorsqu'ils se sont trouvés étroitement associés à certains sentiments ; mais ils restent au fond sans valeur. Pour évoquer les affections des sens, les mots sont finalement impuissants : il n'existe qu'une mémoire sensitive. Seul un juste équilibre entre « le rappel du signe » et « l'apparition claire d'une idée bien circonscrite » ¹ peut donner lieu à la mémoire représentative. En d'autres termes, il faut qu'au mouvement volontaire, qui constitue le signe, vienne s'associer l'idée, qui symbolise l'image anciennement perçue. Et, comme « il n'y a d'association régulière possible, que dans le développement égal et simultané de la force motrice sur les termes » ², il importe que la détermination du mouvement n'ait pas trop d'intensité et que l'impression finale ne soit pas trop forte. C'est ce dont devrait tenir compte tout éducateur soucieux d'éviter le verbalisme comme l'obscurité. D'énormes progrès sont alors possibles. L'homme apprend à former toutes sortes de notions abstraites. Il peut sans difficulté les rapprocher et les désigner par le

¹ *Ibid.*, Sect. II, ch. I^{er}, p. 198.

² *Ibid.*, p. 197.

même mot. Il s'élève de la sorte jusqu'aux idées de nombre, de temps et d'étendue. Et c'est en maître qu'il dispose de ses pensées.

Seulement la routine le guette encore, et risque de détruire ce qu'a fait le langage. Elle altère trop souvent les jugements portés sur les choses. Sous prétexte que les premiers signes du langage étaient appliqués à des objets sensibles, l'homme s'imagine que les objets intelligibles qu'il désigne ensuite sont aussi réels que les premiers. Il en vient à leur conférer une existence autonome, et à en faire de véritables entités. Et tandis qu'au début il réfléchissait avant d'ajouter foi à ce qui lui semblait évident, il se contente désormais du témoignage de sa mémoire, il « croit bien plus à ce qu'il dit, entend et répète sans cesse, qu'à ce qu'il voit » ¹, et son jugement devient mécanique. A leur tour les plus longs raisonnements finissent par se faire sans qu'il ait besoin d'y songer. Il ne lui est plus nécessaire de s'appesantir sur chacun des termes dont ils se composent : car en facilitant les opérations intermédiaires, voire même en les annulant, l'habitude simplifie le raisonnement ; elle le précipite et l'allège, pour n'en laisser subsister que le résultat. « Tout est livré de nouveau à un pur mécanisme » ². C'est dire le risque que court la pensée. Le langage, qui l'avait une première fois affranchie de la passivité où elle s'enfonçait, constitue maintenant une menace ; et, pour elle, une lutte s'impose, si elle veut se dégager de cette routine, de cet esclavage et de cette mort.

L'habitude exerce ainsi sur la faculté de penser une double influence. Parfois elle endort l'esprit dans une passivité complète, comme elle peut aussi lui ouvrir une voie de progrès indéfinis. Tantôt elle est un instrument

¹ *Ibid.*, Sect. II, ch. V, p. 257-258.

² *Ibid.*, Sect. II, conclusion, p. 310.

de servitude, tantôt un moyen de libération. Mais ces effets contraires ne se peuvent comprendre que parce qu'elle agit différemment sur la faculté de sentir et sur celle de se mouvoir. Elle affaiblit la première, tandis qu'elle exalte la seconde. Chaque fois que les impressions sensibles passent au premier plan, quelle que soit au reste la part des éléments moteurs qui s'y associent, la pensée demeure donc passive, et l'habitude, en laissant agir les mêmes causes, ne fait que l'engourdir davantage. Par contre, si l'effort domine, l'activité réelle de l'individu devient prépondérante, la pensée s'éclaire, et l'habitude, en la fortifiant, lui donne plus de puissance et de netteté. Ainsi se trouve confirmée, d'une manière nouvelle, la distinction entre la passivité et l'activité. Il avait pu sembler que cette opposition de deux natures en l'homme manquait encore de preuves. Voici maintenant que l'étude du problème mis au concours par l'Institut la justifie pleinement, et que l'analyse psychologique rejoint sur ce point l'expérience de la vie.

*
* *

L'originalité de la doctrine biranienne ne fait point de doute. En apercevant au fond de la nature humaine deux principes distincts, l'un de passivité et l'autre d'activité, Maine de Biran accomplit une œuvre personnelle. Et cette œuvre prend un caractère vraiment nouveau, quand est souligné ensuite le mystérieux conflit de ces éléments contraires. Une conception nouvelle de l'homme est née de là. Sans doute, à l'époque du *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, il lui manque encore certaines précisions, et elle n'a pas l'ampleur qu'elle connaîtra plus tard. Le rapport de la passivité à l'activité n'est guère défini. Notamment, rien n'est dit pour élucider la vraie nature de cette force qui se mêle aux données des sens. Maine de Biran se borne en définitive à noter l'existence d'une

pareille activité, sans en approfondir l'essence. C'est qu'il est malgré tout prisonnier d'une méthode qui le retient. Il croit nécessaire d'adopter encore l'attitude que semble imposer, dans la recherche, la philosophie empiriste. Bref, lorsqu'il aborde l'étude de la vie psychologique, les procédés d'analyse qu'il emploie, ressemblent à ceux qu'on avait adoptés avant lui. Or, par cette docilité à la tradition reçue, il n'est pas original.

Lui-même l'a très vite reconnu. A peine son *Mémoire* imprimé, il écrit à de Gérando pour lui exprimer son inquiétude : « Je suis vivement inquiet, je vous l'avoue, sur la première impression, qu'aura pu vous laisser la lecture de mon mémoire. Je vous ai dit avec franchise que j'étais loin d'en être satisfait, et plus j'y réfléchis maintenant dans le calme de la retraite, plus mon mécontentement augmente, plus je sens de regret d'avoir cédé aux conseils qui ont déterminé la trop prompte impression d'un mémoire aussi imparfait » ¹. Plus précisément, il craint que certains lecteurs interprètent mal sa pensée : ils pourraient ne pas bien « discerner le fond de la doctrine d'avec les formes ou les expressions qui semblent là trop *matérialistes* » ²; et, par suite, ils ne concevraient pas comme il convient la distinction fondamentale de deux vies en l'homme. C'est dire à quel point reste imparfaite l'œuvre qui s'inspire d'une méthode trop simple, directement empruntée aux sciences physiques. D'ailleurs, dix ans plus tard, en écrivant l'introduction à *l'Essai sur les fondements de la psychologie*, Maine de Biran s'exprimera dans les mêmes termes. Faisant allusion au *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, « j'étais encore dans l'âge, dira-t-il, où l'imagination, prédominant sur la réflexion, veut tout attirer à elle. Prévenu

¹ *Lettres de Maine de Biran à de Gérando*, 26 vendémiaire an XI ; éd. T., t. VI, p. 148.

² *Ibid.*, p. 148.

pour les doctrines qui mettent l'entendement humain en images, je croyais pouvoir étudier la pensée dans les mouvements du cerveau et marcher sur les traces de Bonnet, de Hartley et d'autres physiologistes physiiciens, qui m'ont semblé depuis avoir confondu et dénaturé tout l'objet de la métaphysique » ¹. Bref, il reconnaîtra que les phénomènes psychologiques n'ont été considérés par lui que du dehors, en ne faisant appel qu'à « l'expérience extérieure ou physique » ². Il avouera les liens qui le rattachaient alors à ses devanciers.

En quoi Maine de Biran suit-il donc une méthode qui n'est pas personnelle ? Et qui donc, à cet égard, lui a servi de guide ?

En fait, c'est aux idéologues que Maine de Biran emprunte sa méthode. Ceux-ci ne prétendaient que continuer l'œuvre de Condillac. Ils s'inspiraient, comme leur maître, des principes de l'empirisme anglais et se rattachaient, par conséquent, au mouvement philosophique issu de Locke et de Newton. Ces derniers avaient manifesté la même hostilité à l'égard de la métaphysique, et ils avaient dit, tous deux, la nécessité de faire appel, en toutes choses, aux données de l'observation. Condillac n'avait pensé qu'à suivre leur exemple, « ne cherchant à voir les choses que comme elles sont » ³. Aussi les idéologues se proposèrent-ils, à leur tour, de ne recourir qu'à l'observation et à l'expérience. Cette attitude, Tracy la définissait admirablement dans son *Mémoire sur la faculté de penser* ⁴. Il insistait sur la nécessité de s'abstenir de toute métaphysique. On ne saurait pénétrer,

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Introduction, § 1^{er} ; éd. T., t. VIII, p. 4.

² *Ibid.*, p. 4.

³ Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Introduction ; éd. 1798, p. 3.

⁴ Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser*, 2^e partie. Mémoires de l'Institut national des Sciences et des Arts pour l'an IV de la République, t. I, p. 322-326.

disait-il, la nature des êtres et des causes premières : aussi l'étude de l'esprit doit-elle se poursuivre en dehors de toute recherche de ce genre ; l'idée d'une psychologie qui se flatterait de connaître le fond de l'âme humaine, doit être délibérément écartée. Il importe de savoir limiter son ambition : l'analyse des facultés de l'esprit peut seule donner des connaissances précises et sûres, parce qu'elle n'a pour but que de décrire et non d'expliquer ; dès lors, ce que cette analyse ne découvre pas, il faut consentir à l'ignorer. Ainsi se trouvait très justement nommée la section de l'Institut, dont Destutt de Tracy faisait partie : *section de l'analyse des sensations et des idées*. Et le nom d'*Idéologie* convenait parfaitement à la science qu'il s'agissait de fonder. Au reste l'attitude que Tracy définissait dans son *Mémoire* était adoptée par Volney, Guinguené, Garat, Cabanis, de Gérando, Laromiguière, bref par tout le groupe d'Auteuil, qui se réunissait chez Cabanis, dans l'ancien salon de Mme Helvétius. On préconisait une méthode d'analyse raisonnée, qu'on opposait à l'intuition romantique ; et, par cette méthode, on faisait revivre l'esprit du XVIII^e siècle.

Or Maine de Biran prétend continuer la même tradition. Au moment où il écrit le *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, il n'hésite pas sur la méthode qu'il pense devoir adopter. Pour le fond des idées, c'est surtout à son expérience personnelle de la vie qu'il fait appel ; mais le point de vue auquel il se place reste celui de ses juges, et il n'imagine pas encore qu'une méthode nouvelle puisse être inaugurée. « Je parlais une langue qui leur était familière » ¹, dira-t-il dans la préface de son livre, entendant marquer par là les liens qui l'unissaient aux idéologues. De leur côté, ceux-ci voyaient en Maine de Biran un de leurs disciples. Les objections de détail,

¹ *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, Préface de l'auteur ; éd. T., t. II, p. 3-4.

qu'ils pouvaient formuler, ne les empêchaient pas de sentir revivre en lui l'esprit qui était le leur : le rapport de Desiutt de Tracy sur l'attribution du prix en fait foi ; et Maine de Biran en eut personnellement la preuve au cours des visites qu'il fit à ses juges. Faisant part à son ami, l'abbé de Féletz, de ce que lui ont dit à ce sujet Cabanis et Tracy : « Mon mémoire, écrit-il, paraît avoir fait une grande impression sur ces deux philosophes, ils m'en ont fait un éloge, que ma modestie et ma raison même ne sauraient entièrement adopter. Laromiguière, Lebreton et Daunou, qui ont aussi pris connaissance de l'ouvrage, m'en ont dit les choses les plus flatteuses : tous ces messieurs m'ont engagé à l'imprimer de suite »¹. Par l'esprit qui l'anime et par la méthode qu'il emploie, Maine de Biran a donc conscience de se rattacher aux idéologues.

Il s'en explique d'ailleurs avec la plus grande netteté. Déjà, dans le projet d'introduction rédigé pour le premier mémoire, il déclare qu'on ne doit avoir recours en philosophie qu'à l'observation et à l'expérience. Il esquisse rapidement l'histoire des efforts accomplis en ce sens. Indiquant l'idée qui fut celle de Locke et de Newton, il montre que Condillac et ses disciples l'ont reprise et développée : avec eux il ne s'agit que de décrire les faits et les classer ; découvrir une loi, c'est marquer le lien de dépendance qui unit un ensemble de faits bien constatés. Les idéologues l'ont parfaitement compris, et pour son compte, Maine de Biran a le même idéal. Aussi, dans l'introduction définitive du *Mémoire*, souligne-t-il brièvement, mais avec force, les principes dont il s'inspire. Il rappelle qu'en psychologie, comme ailleurs, on doit adopter la marche du physicien : « on doit, à son exemple, ne s'occuper que du rapport et de

¹ *Lettres de Maine de Biran à l'abbé de Féletz*, 11 thermidor an X ; éd. T., t. VI, p. 140.

la succession des phénomènes, en laissant derrière soi et sous le voile qui les couvre, les causes premières qui ne sauraient jamais devenir pour l'homme objets de *connaissances* » ¹. Et il s'explique aussitôt, donnant la raison qui justifie, à ses yeux, le précepte qu'il vient de formuler : « Nous ne savons rien sur la nature des *forces*. Elles ne se manifestent à nous que par leurs effets ; l'esprit humain observe ces effets, suit le fil de leurs diverses analogies, calcule leurs rapports quand ils sont susceptibles de mesure : là sont les bornes de sa puissance » ². On ne pouvait, en vérité, parler plus clairement, ni définir avec plus de vigueur un esprit et une méthode de recherche.

Appliquant dès lors ces principes à l'étude de l'esprit humain, Maine de Biran espère constituer ce qu'il nomme la physique expérimentale de l'âme. C'est encore dans l'introduction à son *Mémoire* qu'il prend soin de préciser son dessein : « dans tout ce qui va suivre, je n'ai d'autre vue que de rechercher et d'analyser des *effets*, tels qu'il nous est donné de les connaître, en réfléchissant d'un côté sur ce que nous éprouvons dans l'exercice de nos sens et de nos facultés diverses, et en étudiant de l'autre les conditions ou le jeu des organes d'où paraît dépendre cet exercice » ³. A ses yeux, il faut commencer par étudier d'une façon purement descriptive les différentes opérations de l'esprit. Il est ensuite permis de les attribuer, si l'on veut, à des facultés particulières : ainsi rattache-t-on les mouvements variés qu'exécute l'être vivant à la faculté de se mouvoir, et les impressions qu'il éprouve à celle de sentir. Mais il est évident que les facultés ainsi définies ne correspondent qu'à des notions abstraites, sans rapports avec le réel,

¹ *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, Introduction ; éd. T., t. II, p. 16.

² *Ibid.*, p. 16.

³ *Ibid.*, p. 15.

et qu'elles servent à désigner seulement, d'une manière plus brève, la cause inconnue dont dépendent les faits observés. En toute rigueur, on ne peut connaître que des phénomènes physiologiques ou psychologiques ; il ne peut être question que d'en faire l'analyse et d'en préciser les rapports. « Etudier seulement dans la réflexion intime et dans les résultats — connus ou supposés — du jeu des organes, ce que la métaphysique a longtemps recherché dans la nature de l'âme même, c'est donc abandonner une *cause* dont nous ne connaissons que le nom, pour nous en tenir aux faits d'expérience et d'observation qui sont de notre domaine propre ; c'est appliquer directement à l'idéologie l'excellente méthode de philosopher, pratiquée avant tant de succès, dans tous les genres, par les bons esprits et les génies qui honorent notre siècle » ¹. Ainsi, le *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, en étudiant dans l'esprit qui avait été celui de Locke et de Newton la faculté de sentir et celle de se mouvoir, reste-t-il fidèle au principe d'un empirisme rigoureux.

Pourtant une telle méthode est lourde de conséquences. Elle s'interdit — on vient de le voir — toute recherche métaphysique sur la cause cachée des phénomènes. Elle s'astreint systématiquement à n'invoquer que l'expérience sensible. Pour s'y conformer il convient de n'avoir recours qu'à l'analyse patiente et minutieuse des faits. Il suffit de décrire et de classer. Qu'est-ce à dire, en somme, sinon qu'il faut observer les phénomènes du dehors et comme autant d'objets distincts ? Le précepte est dangereux cependant, car de cette attitude résulte une appréciation uniforme des faits constatés. L'étude objective de ceux-ci ne donne sur leur importance et sur leur rôle, ni lumière, ni précision. Tous paraissent homogènes et semblent appartenir à un même

¹ *Ibid.*, p. 16.

plan de réalité, parce que leur nature profonde demeure inconnue; entre les facultés de l'esprit, par exemple, nulle opposition essentielle n'éclate, parce qu'une description purement extérieure ne révèle pas le fond des choses. Sans doute des différences notables sont bien signalées; mais il ne s'agit que de distinctions secondaires, et, au total, les faits envisagés paraissent toujours de même ordre. En définitive tout se confond : pour qui les examine suivant les méthodes d'une observation scientifique, les phénomènes se simplifient à l'extrême; la réalité se dépouille en quelque sorte de toute profondeur. Les facultés psychologiques sont mises sur le même plan, et décrites comme des objets où se retrouve une même nature.

C'est du moins ce que Maine de Biran est entraîné à dire. S'il a découvert l'idée féconde d'un dualisme de la nature humaine, et si de cette idée sortiront plus tard des réflexions vraiment profondes et neuves, actuellement tout est étouffé chez lui par la méthode dont la doctrine se dit le fruit. Voulant se limiter à une analyse descriptive des faits, Maine de Biran écarte toute métaphysique : par suite, au lieu d'arriver à saisir en elles-mêmes la passivité et l'activité, il se trouve conduit à les distinguer seulement du dehors. Il ne peut voir entre elles une opposition fondamentale de nature, mais tout au plus une simple différence de caractère; il en parle comme de deux choses, qui sont comparables et qui se trouvent sur le même plan. L'image même dont il use le laisse bien voir : il faut distinguer, dit-il, la faculté de se mouvoir et celle de sentir, « comme on distingue un rameau principal du tronc de l'arbre, ou plutôt deux arbres jumeaux qui se tiennent et se confondent dans la même souche » ¹. Mieux que tout commentaire cette image de la « souche » commune marque « l'unité primordiale

¹ *Ibid.*, p. 23.

des deux forces sensitive et motrice » ¹. En conduisant à penser que toutes les fonctions psychologiques sont de même ordre, elle montre donc à quel point les données de l'observation objective sont par elles seules impuissantes à faire comprendre la nature profonde des facultés en question. Par elle, on voit, en tout cas, quelles graves répercussions ont alors entraînées jusque dans la doctrine biranienne les procédés méthodologiques empruntés aux philosophes du XVIII^e siècle.

C'est effectivement de cette méthode, dont l'empirisme anglais a posé les principes, qu'est inspiré le *Mémoire sur l'influence de l'habitude*.

Par la docilité dont il a fait preuve ici, Maine de Biran n'a-t-il cherché qu'à se concilier la bienveillance de ses juges ? Il est permis de se le demander. Le *Mémoire sur l'influence de l'habitude* répondait à une question mise au concours par l'Institut ; il était destiné à être lu et jugé par ceux qui en avaient proposé le sujet ; le succès dépendait de leur impression. Maine de Biran pouvait donc chercher à plaire : il devait évidemment songer au prix qu'il désirait obtenir, et il pouvait penser qu'en se plaçant au point de vue qui était celui même des idéologues, il avait chance de voir son travail mieux apprécié. Ainsi des considérations utilitaires sont peut-être intervenues. Il n'est guère probable toutefois qu'elles aient été décisives. Deux ans plus tard, en 1804, le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* sera rédigé, lui aussi, pour un concours de l'Institut ; lui aussi devra être jugé par des idéologues ; plus encore que pour le *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, la question qui en sera l'occasion impliquera les principes et la méthode du sensualisme. Or, Maine de Biran n'hésitera pas à exposer une philosophie personnelle, précisant, en même temps qu'une doctrine originale, une méthode vraiment

¹ *Ibid.*, p. 23, note 1.

nouvelle. S'il ne l'a pas fait dès 1802, c'est donc qu'il n'était pas encore maître de sa méthode à cette époque. Il ne s'était pas encore dégagé de l'influence qu'exerçait sur lui l'idéal de ses maîtres.

C'est, par conséquent, avec une sincérité parfaite qu'il croit devoir adopter, en écrivant son *Mémoire*, l'esprit et les procédés des philosophes du XVIII^e siècle. Peu de temps après la publication de son livre, il a compris à quelles conséquences il se trouvait ainsi entraîné ; mais sur le moment, malgré les tendances de sa propre pensée, il n'éprouve aucune hésitation : en se limitant aux données de l'expérience sensible, il a conscience de pratiquer une méthode à la fois sûre et féconde. Dès ses premières réflexions, ne s'était-il pas spontanément rallié à cette méthode ? Ses notes de jeunesse ont révélé, à côté d'intuitions neuves, une attitude qui, sous le nom d'expérience, unissait les idées de Condillac et celles de Rousseau ; et cette attitude, sans doute un peu timide, s'explique par l'ascendant que devait exercer, sur une pensée jeune encore, une tradition vieille d'un siècle et qui paraissait solide. A cet égard, nul changement ne se manifeste dans le *Mémoire sur l'influence de l'habitude* : là encore se trouve suivie la méthode qui s'interdit toute recherche métaphysique et qui, ne s'appuyant que sur des faits sensibles, reste dans les bornes assez étroites d'une observation toute objective.

*
* *

Au *Mémoire sur l'influence de l'habitude* on donne parfois un sens qu'il n'a pas. On dit que le fond de la doctrine est emprunté par Maine de Biran aux idéologues et, plus particulièrement, à Cabanis et à Destutt de Tracy : Cabanis en étudiant le jeu des impressions organiques, et Destutt de Tracy en précisant le rôle de la motilité volontaire, auraient préparé l'œuvre nouvelle ;

celle-ci serait née du simple rapprochement de remarques déjà faites. On ajoute, il est vrai, qu'en accomplissant cette synthèse Maine de Biran a fait œuvre personnelle : il aurait modifié l'esprit des anciennes doctrines dont il s'inspirait ; par sa méthode, il aurait donné aux thèses des idéologues un sens profond ; il aurait préludé avec hardiesse au véritable spiritualisme. On croit, en somme, qu'à de vieilles théories a été insufflé un esprit nouveau ; on pense que les idées de Cabanis et de Tracy prennent de ce fait une valeur inattendue ; on dit que la métaphysique biranienne commence avec le *Mémoire sur l'influence de l'habitude*.

Il semble pourtant, après les analyses précédentes, que ce *Mémoire* n'a pas la portée qu'on lui attribue. En fait, son originalité n'est pas où on la cherche. Ce qui y est personnel, c'est la doctrine : elle vient moins des idéologues, que des luttes et des souffrances d'un homme qui a désiré pour lui le calme et la paix du cœur, mais que rien n'a satisfait ; de là l'accent qu'on lui découvre ; sous le nom de dualisme, elle traduit en termes abstraits une expérience authentique, et décrit deux forces réelles dont l'opposition est constante. Toutefois, dans l'analyse, la méthode mise en œuvre est encore celle qu'a définie le xviii^e siècle : l'étude objective et l'expérience sensible semblent seules utilisables, parce que seules elles reposent sur l'observation des faits, et que seules elles paraissent vraiment scientifiques ; aussi sont-elles pratiquées à l'exclusion de toute autre méthode. En ce sens le *Mémoire sur l'influence de l'habitude* reste dans la ligne des œuvres de jeunesse : loin d'annoncer une philosophie nouvelle, il clôt une période d'apprentissage.

DEUXIÈME PARTIE

L'EXPÉRIENCE DE L'EFFORT

CHAPITRE PREMIER

LA RECHERCHE DU FAIT PRIMITIF

Dans le *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, Maine de Biran associe encore sa doctrine personnelle à une méthode de recherche qu'il a reçue du XVIII^e siècle : son ouvrage est donc un travail hybride et boiteux, dont les défauts doivent apparaître assez vite. De fait, au moment où il publie son livre, des doutes lui viennent sur la valeur du rapprochement qu'il a tenté ; peut-être mesure-t-il déjà l'insuffisance de son œuvre et veut-il la reprendre ; en tout cas, il a le sentiment très vif qu'elle ne peut le satisfaire. Une lettre écrite à de Gérando révèle quelles sont, dès 1802, ses idées à ce sujet. Il y explique qu'on doit donner aux thèses contenues dans son *Mémoire* une signification spiritualiste : « là où l'on admet, où l'on démontre une faculté de *percevoir* distincte de celle de *sentir*, une *volonté* qui intervient nécessairement dans les premières opérations, et dans le simple jugement de personnalité qui constitue l'être sensible *individu*, là, dis-je, il est impossible de tout expliquer par le jeu des organes, comme on pourrait le tenter dans une doctrine où l'on ne reconnaît qu'une faculté, ou *propriété sensitive* unique et des *sensations transformées* » ¹ ; malheureusement cette interprétation n'est pas nettement dégagée. Entre la faculté de se mou-

¹ *Lettres de Maine de Biran à de Gérando*, 26 vendémiaire an XI ; éd. T., t. VI, p. 148.

voir et celle de sentir, ce qu'il aurait fallu montrer, c'est une opposition profonde de nature : il aurait fallu faire comprendre « la distinction fondamentale des deux vies, dont l'une peut être appelée *vie organique*, l'autre *vie intellectuelle* ; la première passive à laquelle se rattachent les opérations de l'instinct, les sensations purement affectives, les passions, l'imagination en tant qu'elle est mise en jeu par ces mêmes passions, etc... , la seconde tout active, d'où dépend la perception, le jugement, la volonté et tous les *mouvements*, signes naturels ou institués qu'elle détermine, la mémoire enfin, ou le *rappel*, et toutes les opérations qui en dérivent » ¹. Telle qu'elle est indiquée dans le mémoire imprimé, la distinction de la passivité et de l'activité reste assez superficielle ; il en résulte pour la pensée une certaine imprécision, dont les inconvénients apparaissent nombreux : de là quelque inquiétude. Au fond, Maine de Biran s'aperçoit que sur les données de son expérience une doctrine vraiment nouvelle doit être construite ; toute la question est de savoir si la méthode suivie jusqu'alors permet d'y réussir. L'opposition de deux natures en l'homme est-elle bien définie par une analyse objective ? L'intuition originale, dont l'importance est pressentie, peut-elle être mise en valeur par les procédés de recherche hérités du xviii^e siècle ? Le problème soulevé maintenant est celui de la méthode.

Une circonstance inattendue fournit à Maine de Biran l'occasion de l'aborder. La classe des Sciences morales et politiques de l'Institut met au concours, au début de 1803, la question suivante : « Comment doit-on décomposer la faculté de penser, et quelles sont les facultés élémentaires qu'il faut y reconnaître » ? Le problème est posé par des idéologues et formulé en des termes qui s'inspirent de la doctrine sensualiste. Condillac est, en

¹ *Ibid.*, p. 149.

effet, le premier, en France, qui se soit efforcé de décomposer la pensée, et qui ait cherché dans la sensation l'élément primitif, dont les facultés de l'esprit seraient ensuite sorties par voie de transformation. Les idéologues, après lui, n'ont fait que se placer au même point de vue : ils ont estimé nécessaire de distinguer, dans la sensibilité, plusieurs modes irréductibles, alors que Condillac se bornait à ne parler que de la sensation ; mais de part et d'autre les procédés d'analyse restent semblables. L'entendement est toujours comparé à un édifice, qu'il s'agit de résoudre en éléments simples ; on l'étudie comme un objet ordinaire d'expérience, par un effort d'observation tout extérieur, et de cette méthode on pense pouvoir attendre des connaissances exactes et sûres. Or, pour Maine de Biran, le problème de la décomposition de la pensée ne peut avoir le même sens. Maine de Biran n'a-t-il pas été conduit, par ses propres réflexions, à reconnaître deux facultés en l'homme : l'activité et la passivité ? Cette expérience, il ne peut l'oublier : elle l'empêche de refaire l'œuvre de Condillac telle que celui-ci l'a conçue ; elle s'impose à lui comme une découverte chaque jour plus féconde ; c'est d'elle qu'il lui faut s'inspirer. Il cherche seulement à découvrir le fait primitif, avec lequel apparaissent en leur réalité concrète les deux forces qui s'affrontent dans toute existence humaine ; il veut être en contact avec la vie même, la connaître et la suivre jusqu'en ses profondeurs : le succès est à ce prix. Mais, pour cela, peut-il se fier à la méthode d'analyse qu'ont pratiquée Condillac et les idéologues ? Peut-il ne compter que sur les données de l'expérience sensible ? A procéder d'une manière purement objective, ne va-t-il pas préjuger de la question, s'interdire à l'avance toute connaissance vraie, confondre peut-être des opérations foncièrement distinctes ? Maine de Biran voit se poser le problème de la méthode, qu'il n'avait encore jamais examiné avec toute l'ampleur désirable.

Les mêmes préoccupations se retrouvent à l'origine de toutes les œuvres postérieures à 1803, car, sous des formes diverses, Maine de Biran y reprend la même question ¹. C'est en 1804 qu'il commence. L'Institut a mis au concours, l'année précédente, le problème de la décomposition de la pensée : « Comment doit-on décomposer la faculté de penser, et quelles sont les facultés élémentaires qu'il faut y reconnaître ? » A cette occasion Maine de Biran écrit le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, qui parvient à l'Institut à la fin de 1804 et est couronné en 1805. Sur le conseil de ses juges, il entreprend même de le publier ; mais l'impression est à peine commencée qu'il l'arrête brusquement. Or, un an plus tard, en 1806, l'Académie de Berlin met au concours la question suivante : « Y a-t-il des aperceptions internes immédiates ? En quoi l'aperception interne diffère-t-elle de l'intuition ? Quelle différence y a-t-il entre l'intuition, la sensation et le sentiment ? Quels sont les rapports de ces actes ou états de l'âme avec les notions et les idées ? » Maine de Biran reprend aussitôt les idées contenues dans son *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, et le nouveau *Mémoire* obtient de l'Académie de Berlin un accessit, auquel est jointe une médaille. Comme la première fois, Maine de Biran est invité à publier son travail : seules des occupations trop absorbantes le forcent à ajourner ce projet. En 1810 cependant, une nouvelle question, mise au concours par la Société royale des Sciences de Copenhague, vient le séduire : « Il y a des personnes qui nient encore l'utilité des doctrines et des expériences physiques pour expliquer les phénomènes de l'esprit et du sens interne ; d'autres, au contraire, rejettent avec dédain les obser-

¹ Cf. *Essai sur les fondements de la psychologie*, Introduction ; éd. T., t. VIII, p. 1-13 ; *Nouveaux essais d'anthropologie*, Introduction, § 2 ; éd. N., t. III, p. 334-354.

ventions et raisons psychologiques dans les recherches qui ont le corps pour objet, ou en restreignent l'application à certaines maladies. Il serait utile de discuter ces deux sentiments, de montrer et d'établir plus clairement jusqu'à quel point la psychologie et la physique peuvent être liées entre elles, et de montrer, par des preuves historiques, ce que chacune de ces sciences a fait jusqu'ici pour l'avancement de l'autre ». Ses travaux antérieurs lui fournissant déjà les éléments d'une réponse, Maine de Biran prend part au concours et son *Mémoire* est couronné. C'est de lui que furent tirées ensuite, en 1820, les *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*. En marge de ces grands mémoires, Maine de Biran revient d'ailleurs fréquemment aux idées qui lui sont chères. Il entretient avec ses amis, notamment avec Destutt de Tracy et avec Ampère, une abondante correspondance. Il écrit quelques études plus particulières, telles que le *Mémoire sur les perceptions obscures*, les *Observations sur les divisions organiques du cerveau*, les *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*. Enfin, vers 1812, il entreprend la rédaction d'un grand ouvrage, qui doit présenter la synthèse de tous ses travaux antérieurs : *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature* ; mais, comme les mémoires, l'*Essai* reste inédit. Ainsi, sans se lasser, Maine de Biran revient toujours à l'étude de l'homme. L'expérience de chaque jour lui a montré, en toute vie humaine, le heurt de deux puissances contraires. Pour préciser son intuition et définir les conséquences qui en découlent, il s'efforce donc d'atteindre en leur profondeur les phénomènes psychologiques. Il cherche à saisir, dans un fait primitif qui soit directement connu, l'explication de la nature. Il veut connaître ce qu'il y a de plus profond en l'homme. Mais dans quelle voie s'engager ? Peut-on se contenter des

moyens d'investigation, qu'ont préconisés, après Locke, Condillac et les idéologues ? Ne convient-il pas, au contraire, d'avoir recours à de nouveaux procédés ? En tout cas, n'y a-t-il pas certains points de vue, jusque-là trop négligés, à faire valoir ? Avant de se hasarder sur le terrain de la recherche, la question doit être examinée. C'est dire que pour justifier sa doctrine et dégager l'enseignement qu'elle renferme, Maine de Biran est conduit à faire passer au premier plan le problème de la méthode. Ainsi prélude-t-il à une expérience nouvelle.

*
* *

En vérité, la chose est grave, puisqu'ainsi se trouve mise en question l'attitude qui fut celle du XVIII^e siècle. Maine de Biran veut donc prendre conscience des difficultés qu'il soulève. Il commence par jeter les yeux en arrière, cherchant à préciser la méthode qu'il a suivie dans ses premiers ouvrages ¹.

Cette méthode remonte à Bacon. Celui-ci est, pour

¹ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Partie I^{re}, introduction, § 1^{er}; éd. T., t. III, p. 29 et suiv.; *Essai sur les fondements de la psychologie*, Introduction, § 4; éd. T., t. VIII, p. 44 et suiv. A cet égard, le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* et l'*Essai sur les fondements de la psychologie* ne suivent pas tout à fait le même plan. Dans le *Mémoire*, qui date de 1804, Maine de Biran commence effectivement par préciser le point de vue, qui a jusqu'alors été le sien, mais qu'il entend abandonner désormais; c'est seulement après avoir fait la critique des idées répandues au XVIII^e siècle, qu'il définit une nouvelle méthode. En 1812, dans l'*Essai*, il débute au contraire par l'exposé de son propre point de vue; c'est ensuite seulement qu'il oppose sa méthode à celle des philosophes qui l'ont précédé. Bref, on sent qu'en 1804, Maine de Biran exprime sa pensée en fonction de ceux dont il se sépare; en 1812, il l'expose pour elle-même : cette différence de procédés se retrouve d'ailleurs tout au long des deux ouvrages. Au reste, la plupart des discussions relatives à la méthode seront reprises dans la première partie des *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, éd. C., t. IV, p. 21-80.

Maine de Biran, le fondateur de la philosophie expérimentale. Le premier, il a su définir l'idéal qui doit être celui de la science. Il a compris que toute tentative pour découvrir la cause cachée des phénomènes est illusoire, parce qu'on ne peut dépasser les bornes de ce que l'entendement humain est capable d'atteindre. Préférant des connaissances plus restreintes, mais précises, à des hypothèses nécessairement précaires et vagues, il a clairement exposé la méthode qu'il pensait devoir adopter. Recueillir les faits, noter leurs caractères communs ou les différences qui les séparent, puis les répartir en un certain nombre de classes, pour s'élever enfin jusqu'aux lois générales qui les régissent, telles sont les démarches qui doivent être celles du savant dans l'étude de la nature. Celui-ci doit écarter de son esprit toute recherche sur l'essence des choses, et n'entreprendre qu'une analyse objective des faits. Peut-être pourra-t-il ensuite procéder à des inductions, chercher une explication plus complète et imaginer les causes profondes qui lui échappent; mais nul ne doit commencer par de telles hypothèses. Pour qui veut vraiment savoir, l'expérience est un guide qu'on ne saurait impunément quitter ¹.

Dans la pensée de Bacon, la psychologie n'échappe pas à cette règle. Il y faut commencer par l'étude patiente et réfléchie des faits, pour ne s'élever qu'ensuite à une connaissance plus générale de l'âme humaine. Maine de Biran ne manque pas de rappeler, à cet égard, le plan qu'a tracé Bacon. Pour ce dernier, dit-il, la psychologie comprend trois séries principales de recherches : 1^o la science de la substance de l'âme ; 2^o la science des facultés de l'âme ; 3^o la science de l'emploi et de l'objet de ces mêmes facultés ². Mais cette division n'a

¹ Il ne s'agit pas de définir ici la pensée authentique de Bacon, mais de retrouver l'image que s'en faisait Maine de Biran.

² *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Partie I^{re}, introduction, § 1^{er}; éd. T., t. III, p. 29 ; *Essai sur les fondements de*

qu'une valeur théorique. Dans le travail de recherche, c'est au contraire l'ordre inverse qui doit être suivi. Bacon lui-même savait que la tâche, qui s'offre d'abord au psychologue, est de bien connaître les opérations de l'esprit ; ces premières connaissances étant acquises, on peut en tirer, par la suite, quelques notions touchant les facultés mêmes de l'âme ; quant à l'étude de la substance, qui fait le fond de la pensée, elle ne saurait être abordée qu'au terme de ces recherches, comme une ultime réflexion. De telles démarches sont lentes, en vérité, mais elles sont régulières. Ce sont, en tout cas, les seules qui puissent mener à des connaissances sûres ; et, par conséquent, elles s'imposent. En psychologie, la vraie méthode est, en définitive, celle des sciences physiques.

Bacon n'en a-t-il pas fourni la preuve par ses propres travaux ? Sans faire de l'entendement humain une étude complète, il a donné l'esquisse de ce qui devait être fait. Ses efforts, en particulier, ont eu pour but de distinguer les différentes facultés de l'esprit ; et, parmi celles-ci, il en a reconnu trois principales : la raison, la mémoire

la psychologie, Introduction, § 4 ; éd. T., t. VIII, p. 44. A vrai dire, la division de Bacon n'est pas tout à fait celle que Maine de Biran indique. Bacon a exprimé sa pensée sur ce point dans le *De dignitate et augmentis scientiarum*, Lib. IV, cap. III, § 1. Venant à parler alors de la psychologie, il en donne deux divisions différentes. Il propose d'abord de la diviser en science de l'âme rationnelle et science de l'âme irrationnelle : « Ejus (= doctrinæ de anima humana) duæ sunt partes : altera tractat de anima rationali, quæ divina est, altera de irrationali, quæ communis est cum brutis ». Mais il propose ensuite de la diviser en science de la substance et des facultés de l'âme, et science de l'usage et des objets de ces facultés : « Secunda igitur partitio sit, in doctrinam de substantia et facultatibus animæ, et doctrinam de usu et objectis facultatum ». Or, en fait, Maine de Biran ne retient que la dernière de ces divisions, sans doute parce qu'elle lui semble plus conforme aux progrès de la psychologie. Il en modifie même le plan, en distinguant ce que Bacon confondait : l'étude de la substance et celle des facultés de l'âme.

et l'imagination. Or, pour établir cette classification, il a suivi la marche qu'il s'était toujours prescrite. Ce n'est point d'une connaissance *a priori* de la substance et des facultés de l'âme qu'il est parti ; l'expérience lui a seule servi de guide. S'appuyant, avant tout, sur l'analyse des faits, il a considéré d'abord les différents produits de l'activité humaine. Il s'est ensuite efforcé de les classer suivant leurs caractères et d'après les analogies qu'ils présentent, distinguant ainsi l'art, l'histoire et la philosophie. Il ne lui restait dès lors, pour avoir une division des facultés de l'esprit, qu'à rattacher chacune des disciplines précédentes à une fonction particulière de l'intelligence : ainsi furent définies l'imagination, la mémoire et la raison ¹. Division tout artificielle, en vérité, puisque les facultés ainsi déterminées n'étaient, en somme, que des titres abstraits, arbitrairement donnés aux faits qu'ils devaient recouvrir. Mais il n'était guère possible de procéder d'autre façon, sous peine de manquer à l'esprit même de la méthode. C'est donc l'ordre de la recherche expérimentale que Bacon a ici respecté. Ce faisant, il a évidemment renversé le plan idéal qu'il avait dressé de la science psychologique ; mais le succès était à ce prix.

L'exemple ne devait pas être perdu. Il fallut attendre près d'un siècle, mais les grandes lignes de l'idéal qu'avait entrevu Bacon furent alors parfaitement dégagées. Ce fut, en effet, vers la fin du xvii^e siècle que Newton et Locke parvinrent à définir dans toute leur rigueur les idées qui n'avaient été encore qu'esquissées. Sans les nommer toujours, Maine de Biran souligne à plusieurs reprises l'importance de leur œuvre. Ils eurent, à ses yeux, le mérite de mettre en évidence les deux

¹ Maine de Biran en fait lui-même la remarque. Cf. *Essai sur les fondements de la psychologie*, Introduction, § 4 ; éd. T., t. VIII, p. 45-46 ; *Le véritable objet de la métaphysique*, article pour la *Bibliothèque universelle de Genève*, éd. T., t. IX, p. 615-616.

principes qui dominent la science : — ils firent voir que des bornes sont imposées à l'entendement humain, au delà desquelles tout effort de recherche est illusoire et toute connaissance impossible : il importe, par suite, de ne pas les dépasser ; — par ailleurs, ils démontrèrent que, dans l'ordre de ce qui est accessible à la pensée, une méthode s'impose, qui, s'appuyant sur l'observation, ne vise qu'à décrire et classer les faits : il faut donc s'y soumettre. « Ils sentirent très bien, déclare Maine de Biran, qu'il existait des bornes certaines, imposées à l'esprit humain par sa nature même, et un ordre fixe de procédés auquel il est tenu de s'assujettir dans l'acquisition de ses connaissances de tout genre, sous peine des plus grands écarts » ¹. Finalement l'idéal de Bacon prit, avec Locke comme avec Newton, toute sa force et toute son ampleur. En ce qui concerne plus particulièrement la psychologie, l'attitude à prendre apparut fort simple, et Locke sut l'indiquer clairement. On écarta désormais comme vaines et insolubles les questions relatives à la nature des êtres en général et à celle de l'âme et de ses facultés : ces questions semblèrent relever d'une métaphysique impuissante, et non d'une science vraie. On jugea plus sage d'appliquer à la psychologie la méthode des sciences physiques. Par suite, il en fallut faire « simplement la science de nos idées, et de l'objet ou des moyens réels de notre connaissance » ² : c'est dire qu'elle dut être purement analytique et descriptive. On prit du moins conscience de son objet et de sa méthode. On se proposa d'étudier l'entendement humain pour en connaître avec exactitude les principales opérations ; mais, afin d'éviter tout risque d'erreur, on voulut ne s'attacher qu'à des faits

¹ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Partie I^{re}, introduction, § 1^{er} ; éd. T., t. III, p. 30.

² *Ibid.*, p. 34.

donnés dans l'expérience sensible. Aussi la psychologie dut-elle comprendre, comme le note Maine de Biran, deux séries principales de recherches. :

La première donna naissance à ce qu'on peut appeler la psychologie idéologique. On résolut d'écarter toute considération touchant la nature de l'âme et sa substance profonde, pour n'envisager que les opérations de l'esprit. Par suite, il devint naturel de ne voir dans la psychologie qu'une étude des idées, par lesquelles la pensée s'exprime. Ces idées, on décida d'en faire l'analyse ; on en voulut connaître la formation ; on prétendit établir les lois de leurs combinaisons. Mais très vite on s'aperçut de l'importance que prennent à cet égard les signes du langage. On découvrit à quel point ceux-ci sont nécessaires pour l'expression des idées ; ils parurent même à certains la condition première de toute pensée. On estima donc qu'il fallait en aborder l'étude, si l'on voulait achever l'analyse des opérations de l'esprit, et ce fut à travers « les formes sensibles du langage » qu'on entreprit d'atteindre « l'artifice secret de la pensée » ¹. La psychologie fut ainsi constituée par une théorie des idées ; mais cette théorie des idées ne fut plus séparée, à son tour, d'une théorie du langage : l'art de penser et de raisonner fut identifié avec l'art de parler. De ce développement de la science psychologique, Locke avait été l'initiateur ; mais le maître restait Condillac. Les idéologues, dont Destutt de Tracy paraissait le plus illustre, n'avaient fait, après lui, que parfaire l'œuvre commencée.

D'autres recherches s'étaient cependant effectuées. Inspirées, elles aussi, par les principes qu'avaient formulés Locke et Newton, elles aboutirent à la constitution d'une psychologie physiologique. Là encore il ne fut question que de constituer « une science positive

¹ *Ibid.*, p. 35.

des idées » ¹. Seulement on pensa construire cette science, non par l'étude des signes artificiels, où les idées s'expriment, mais par celle des impressions sensibles, qui les préparent. Remarquant qu'avant d'emprunter les formes du langage toutes les idées dérivent des sens, on supposa que leurs caractères devaient aisément s'expliquer par l'ensemble des fonctions de l'organisme qu'elles supposent. On crut donc qu'il suffisait d'étudier les organes des sens et « les lois physiologiques de la sensibilité » ², pour en tirer sans peine la connaissance des idées qui en dépendent. On estima, du moins, qu'il était facile d'expliquer par là les différences spécifiques existant entre ces idées. De tous ceux qui s'y employèrent, Cabanis fut, sans conteste, le plus célèbre ; il fut en tout cas celui dont les efforts aboutirent aux plus beaux résultats. Mais d'autres tentèrent d'aller plus loin : croyant que les facultés intellectuelles devaient correspondre à des régions déterminées du cerveau, ils voulurent décomposer l'entendement en autant de facultés particulières qu'ils distinguaient de sièges cérébraux ; c'est ce que firent Gall et Pinel. Il s'agissait toujours de surprendre la pensée dans le jeu des organes qui sont censés la produire, comme il s'était agi précédemment de la saisir à travers les signes qui la traduisent ³.

Ainsi se développa, tantôt vers l'idéologie, tantôt vers la physiologie, la science des idées qu'avait inaugurée

¹ *Ibid.*, p. 33.

² *Ibid.*, p. 36.

³ « Ainsi l'on se trouve conduit, par un emploi constant et suivi de la même méthode d'observation, à un nouveau point de vue où la science propre des *facultés* semblerait venir se résoudre dans la connaissance physiologique, la plus étendue, des *fonctions et du jeu de divers organes ou de leurs résultats les plus généraux* ; comme la science de l'*usage* et de l'*objet* de ces facultés se réduisait tout à l'heure à une connaissance plus approfondie de l'emploi et des fonctions des signes, considérés dans leurs relations intimes avec les idées et opérations intellectuelles dont ils sont partie intégrante, ou moyens nécessaires. » *Ibid.*, p. 36.

la philosophie de Locke. L'étude du langage et celle des fonctions organiques ne portaient effectivement que sur des faits aisément observables. C'est dire qu'au principe des recherches ainsi poursuivies se trouvait toujours l'idéal entrevu par Bacon, et dont Locke et Newton avaient fait une règle absolue. On entendait maintenir la condamnation de toute métaphysique et rester fidèle à une méthode objective. De cette règle, nul au XVIII^e siècle ne pensa devoir douter, tant paraissaient magnifiques les résultats promis. C'est pourquoi, depuis Condillac, tous les philosophes, en France, l'adoptèrent avec enthousiasme. Maine de Biran lui-même, au cours de ses premières réflexions et dans le *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, la suivit en tous points. Voici pourtant qu'ayant jeté les yeux en arrière, il prend tout à coup conscience de ce qu'implique l'idéal, dont il s'est spontanément inspiré. Désormais il aperçoit clairement l'attitude, qui fut jusqu'à présent la sienne ; il en mesure la portée, et il en peut apprécier toute la valeur. C'est, dès lors, à en discuter le bien-fondé qu'il va tout d'abord s'appliquer.

*
* *

Ce nouveau problème, Maine de Biran le pose en une page capitale du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. « Sans affaiblir la reconnaissance due à de tels bienfaits, dit-il, sans méconnaître le rang qu'occupe dans la science de l'esprit humain une philosophie toute fondée sur l'expérience, ni les avantages propres aux diverses théories qui s'y rapportent, on pourrait, en rendant hommage aux résultats, chercher encore hors d'eux des *principes* d'un ordre plus relevé ; et mettant en doute, si le *procès* fait de nos jours à la métaphysique est définitivement jugé *par le droit*, balancer encore entre les décisions imposantes qui l'excluent du nombre

des *sciences*, et les titres que des avocats puissants font valoir en faveur de sa réalité. On pourrait demander si ces doctrines, posées de prime abord dans le champ de l'expérience, et circonscrites dans l'ordre des faits sensibles, ne laissent pas et ne cachent pas derrière elles un autre monde *hyper-sensible*, dont il faudrait, ou connaître les fondements, s'il existe, ou prouver du moins la non-existence, pour vivre désormais en paix dans celui qui nous est dévolu. On pourrait demander enfin, si la méthode, qui a été presque exclusivement appliquée parmi nous à l'analyse des facultés humaines, atteint bien jusqu'aux confins d'une philosophie vraiment *première*; si cette analyse même est parvenue jusqu'aux derniers anneaux de la chaîne, où l'on puisse arriver en décomposant, et d'où l'on puisse partir pour recomposer l'entendement humain » ¹. La question ainsi soulevée est tout à fait nette. A vrai dire, elle est double. Maine de Biran se demande : s'il n'existe pas un ordre de réalités, que la méthode pratiquée par les philosophes du XVIII^e siècle est impuissante à atteindre, mais dont l'existence ne saurait être niée ; puis, si dans l'ordre même des phénomènes, auxquels elle paraît convenir, cette même méthode est capable de faire connaître le fond des choses, par le discernement de ce qui est essentiel. La question est grave, car tout le mouvement de pensée issu de Locke et de Newton se trouve ici mis en cause. Ce dont il s'agit, c'est bien d'apprécier la valeur de la méthode, que les philosophes du XVIII^e siècle ont pratiquée, après l'avoir reçue de l'empirisme anglais. Encore une fois, les principes de cette méthode étaient doubles : il était prescrit d'abandonner toute recherche de nature métaphysique, pour se borner à l'étude des faits ; puis, dans l'analyse de ceux-ci on entendait n'admettre que l'observation aboutissant à l'énoncé de lois

¹ *Ibid.*, p. 39-40.

précises. Or, Maine de Biran commence à douter qu'on puisse se satisfaire d'un tel idéal. Les deux questions qu'il pose, au début du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, visent en somme les deux principes qu'avaient formulés Locke et Newton. Les philosophes et les savants peuvent-ils se résigner à ne jamais faire de métaphysique ? Sans doute croient-ils rester toujours dans les limites de ce qu'ils ont observé ; mais, à la réflexion, leur espoir ne paraît-il pas une chimère ? S'il était vrai qu'on ne peut se désintéresser de toute spéculation philosophique, l'attitude préconisée par les hommes du XVIII^e siècle se trouverait irrémédiablement condamnée. Il importe donc de voir clair en cette question. Maine de Biran est un psychologue : aussi est-ce sur le terrain de la psychologie qu'il institue plus volontiers la discussion ; il cherche à savoir, à propos du problème qui l'occupe, si l'on peut suivre la méthode de Locke, et se borner à établir des lois psychologiques fondées sur une observation toute extérieure des faits. Pour en mieux juger, il ne craint pas cependant d'élargir parfois le débat, et de se demander, d'une façon générale, si, dans les sciences proprement dites, l'esprit parvient effectivement à respecter les règles énoncées par Newton ¹.

Il considère, en premier lieu, les sciences physiques. Le succès de la méthode définie par Bacon, puis par Newton, y semble éclatant. On y apprend vite à renoncer à toute spéculation sur la cause cachée des phéno-

¹ Cf. sur ces discussions : *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. I^{re}, introduction, § 1-4 ; éd. T., t. III, p. 29-86 ; *Essai sur les fondements de la psychologie*, Introduction, § 4-5 ; éd. T., t. VIII, p. 44-83 ; *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Section III ; éd. B., p. 240-288 ; *Nouvelles considérations sur les rapports du moral et du physique de l'homme*, Part. I^{re}, § 1-4 ; éd. C., t. IV, p. 21-62 ; *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques*, début ; éd. C., t. III, p. 141-168.

mènes, et l'on y sait s'astreindre à n'étudier que l'enchaînement et la dépendance mutuelle des faits. Maine de Biran le souligne : « C'est ainsi, dit-il, que la physique, se bornant à l'observation des *phénomènes* naturels, et à la recherche de lois expérimentales de leur succession, commence à devenir une science réelle » ¹. Derrière les faits qu'il observe, le savant ne cherche plus à saisir de cause profonde ; il ne fait pas d'hypothèse ; son explication ne consiste qu'à énoncer la loi qui décrit la succession des phénomènes. Cette loi est une simple formule, qui résume sous un seul terme l'ensemble des faits considérés, « abstraction faite des particularités qui les distinguent » : telle, la loi de la gravitation, où l'on ne doit voir aucun effort pour définir une « force attractive », mais qu'il faut regarder « comme l'expression d'un fait généralisé » ². Rien de plus, en tout cela, que l'énoncé de rapports constants. Toute la question, néanmoins, est de savoir s'il est possible, même en physique, de s'en tenir à cette méthode. Maine de Biran ne le croit pas. En fait, remarque-t-il, il ne peut jamais y avoir d'explication complète, tant qu'est adoptée l'attitude recommandée par Newton. De peur d'invoquer quelque principe obscur, on se contente d'établir une loi générale exprimant l'ordre de succession des phénomènes. Mais qui ne s'aperçoit que, dans les formules de lois ainsi obtenues, il ne se trouve, en définitive, que des termes abstraits, désignant d'une manière plus brève les faits eux-mêmes qu'on veut expliquer ? Ce n'est pas en imposant à ces faits un nom commun, celui de gravitation par exemple, qu'on peut avoir l'espoir d'en rendre compte. On ne fait, en toute rigueur, que noter des ressemblances, décrire des phé-

¹ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. I^{re}, introduction, § 2 ; éd. T., t. III, p. 47.

² *Ibid.*, p. 47-48.

nomènes et les rapprocher sous un même titre : on croit connaître les faits, mais on leur donne seulement un nom. Au reste, le physicien ne peut se conformer indéfiniment à l'idéal qu'il s'est forgé. En dépit d'efforts sincères, il en vient à se représenter l'existence de quelque cause réelle ; finalement il imagine, ne serait-ce que d'une manière très vague, une force occulte, capable de provoquer les effets qu'il observe. Sans doute veut-il tout faire, pour retarder ce moment : devant les lois connues, plutôt que de renoncer au principe même qu'il a posé, il essaie de découvrir une loi plus générale, qui permette d'assimiler à d'autres phénomènes les phénomènes étudiés. Peut-être croit-il être enfin parvenu à une explication complète ; la difficulté n'a fait cependant que reculer, car c'est maintenant pour concevoir cette nouvelle loi qu'il rêve de quelque agent mystérieux susceptible de tout produire. Il ne peut chasser de son esprit l'image d'une cause vraiment active et créatrice. « En vain, la pensée cherche à se renfermer dans la conception claire du fait généralisé, le signe destiné à circonscrire celui-ci entraîne toujours quelque retour secret vers la cause inconnue, que l'imagination tend à saisir, mais devant qui la raison s'arrête, forcée d'avouer son impuissance » ¹. Certes la méthode newtonienne est

¹ *Ibid.*, p. 51. « Il nous est impossible de ne pas admettre l'existence d'une cause ou force productive des effets qui commencent à paraître ou des formes qui se montrent l'une après l'autre... Sans doute on peut descendre ou remonter dans la série indéfinie des effets, sans changer de point de vue, ou sans sortir du cercle des sensations et des images ; mais on tournerait ainsi perpétuellement dans ce cercle, ou l'on développerait la série à l'infini, sans trouver la cause. Pour en concevoir la réalité nécessaire, il faut admettre, hors de ce qui est représenté à l'imagination ou aux sens, quelque chose qui n'est pas et ne peut être représenté, ou qui n'est pas du même genre, ni de la même nature que le phénomène observé ». *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière*, § 2 ; éd. C., t. IV, p. 189-191. « S'il est vrai que la notion nécessaire de cause ne peut cesser d'être présente au sujet pensant pas plus qu'il ne peut cesser d'être pré-

précieuse, puisqu'elle a fait faire aux sciences physiques d'immenses progrès. Mais ce serait une illusion que de la croire suffisante, et d'en attendre, même dans le domaine où elle paraît triompher, des réponses définitives.

Maine de Biran se tourne alors vers les sciences physiologiques. On y a voulu, comme en physique, repousser toute idée touchant les causes premières ; et c'est à n'étudier que des propriétés organiques, objets d'observation ou d'expérience, qu'on s'est exclusivement attaché. Ces propriétés, il s'est agi de les analyser et de les comparer, de manière à découvrir les fonctions cachées dont elles révèlent l'existence. On crut obtenir par là une explication complète, et « s'élever enfin à la notion de ce qu'on peut nommer une *cause*, un *principe* ou une *faculté*, mais qui n'est encore qu'un fait général complexe, résumé de tous les phénomènes particuliers observés ou déduits » ¹. En particulier, « c'est ainsi que le terme *sensibilité* est devenu l'expression des propriétés les plus générales des corps vivants, et tient, parmi les phénomènes de la matière organisée, la place de l'*attraction* dans les lois de la matière morte » ². La méthode ici pratiquée soulève pourtant la même objection qu'à propos des sciences physiques. L'esprit a toujours tendance à se reporter vers la notion de quelque

sent à lui-même, à quoi bon faire violence à la nature et dissimuler, sous des formes artificielles, une notion qui conserve toujours, quoi qu'on fasse, sa valeur réelle au fond de la pensée ? » *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques*, éd. C., t. III, p. 155. Il importe de souligner, en passant, l'importance de ces remarques : on y peut voir une critique extrêmement pénétrante de ce que sera, quelques années plus tard, le positivisme d'A. Comte, comme aussi une justification, faite d'un point de vue psychologique, de ce que seront, de nos jours, les analyses de Meyerson.

¹ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. I^{re}, introduction, § 3 ; éd. T., t. III, p. 57.

² *Ibid.*, p. 58.

cause active. Il imagine confusément, sous le nom de faculté, une force obscure, mais agissante, capable de produire les phénomènes considérés, et d'en déterminer le cours. Sans doute veut-il céder le moins possible à cette tendance, car son idéal est toujours de formuler des lois précises, où ne se trouvent marqués que l'enchaînement et la succession des faits. Mais, tôt ou tard, il lui faut y venir, et songer à la nature du lien qui permet de rattacher à une même force l'ensemble des effets que l'observation montre comparables. Cet appel à une force productive est d'ailleurs particulièrement net dans les sciences physiologiques. Il tient au fait que la situation du chercheur y est assez spéciale. Celui-ci possède, en effet, deux moyens différents d'information : c'est tout d'abord d'un point de vue extérieur qu'il lui faut observer les phénomènes de la vie, pour les classer en un certain nombre de fonctions distinctes ; mais, en même temps, il perçoit intérieurement l'existence d'un principe actif, que sa conscience éclaire. Or, entre les deux points de vue, auxquels il peut successivement se placer, une confusion se produit : inévitablement, le physiologiste finit par considérer qu'il n'existe qu'une seule force réelle, dont les effets se traduisent, tantôt par les mouvements des organes, tantôt par les opérations de la pensée, mais dont la source reste unique. Ce fut l'erreur de Stahl : il identifia la « force qui agit ou meut certains organes » avec « le sentiment immédiat de sa propre existence »¹ ; il pensa même que cette force mystérieuse pouvait exister indépendamment de la conscience qui la révèle, et, par conséquent, expliquer aussi bien « les mouvements vitaux les plus obscurs, comme les sensations ou les idées qui sont dans la conscience de l'individu »² : c'était réintroduire dans la

¹ *Ibid.*, p. 59.

² *Ibid.*, p. 61.

science une entité métaphysique. Un grand nombre de physiologistes repoussèrent de pareilles conséquences ; mais, tout en refusant d'adhérer à l'animisme de Stahl, ils furent généralement contraints d'admettre, eux aussi, l'existence de quelque principe vital, conçu comme une vraie force substantielle. Que conclure de leur attitude, sinon qu'il est finalement impossible à la science, et plus particulièrement à la physiologie, de respecter en tout point l'idéal défini par Newton ?

De ces remarques ressort, en tout cas, un enseignement précieux. Les sciences, auxquelles semblait devoir s'appliquer aisément la méthode newtonienne, laissent transparaître les exigences impérieuses de la pensée. On pouvait croire qu'en physique et qu'en physiologie il était facile d'écarter toute notion d'origine métaphysique, pour se limiter à l'analyse des faits. Mais, à l'examen, il faut avouer qu'une telle prétention ne peut être longtemps soutenue : l'imagination incline, malgré tout, à se représenter derrière les phénomènes une cause réelle et concrète. L'esprit ne peut se contenter d'explications réduites à l'énoncé de quelque formule générale et d'où est exclue l'image d'un principe d'action individuel : il lui faut toujours songer à quelque chose qui dépasse les données des sens. Que penser, dès lors, des résultats auxquels prétend parvenir la psychologie grâce aux méthodes des sciences physiques ? Maine de Biran doute qu'ils soient décisifs. A la suite de l'empirisme anglais, Condillac et les idéologues ont appliqué à l'étude de l'entendement humain les procédés mis en œuvre dans les sciences de la nature. Sans vouloir pénétrer l'essence de la pensée, ils ont entendu décrire ses principales opérations, et, pour les mieux saisir, ils se sont proposés d'en suivre le mécanisme tel que le révèlent les signes du langage ou les impressions des sens. Il est permis toutefois de se demander si la psychologie, qui borne ainsi son horizon, a le droit de se dire plus exacte

et plus sûre. Déjà, dans les sciences physiques, il est impossible d'écarter toute notion métaphysique. Aussi ne convient-il pas, en psychologie plus encore, de réserver une place à ce que l'observation sensible ne laisse pas voir ? Maine de Biran le pense. Depuis le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* jusqu'à l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, sa critique est sur ce point inlassable et tenace ; mais ses arguments peuvent se ramener à deux.

N'existe-t-il pas d'abord un ordre de faits, dont la méthode idéologique s'interdit *a priori* toute connaissance ? Maine de Biran serait porté à le croire, en raison des idées que son expérience de la vie lui a déjà données. En l'homme, l'activité lui a toujours paru essentielle ; il en a sans cesse montré l'importance ; à maintes reprises, il a souligné la faiblesse des doctrines où elle ne trouvait place. Ce doit donc lui sembler une grave erreur que de n'en pas tenir compte ; mais, afin d'en mieux juger, il examine encore une fois l'attitude adoptée par l'école de Condillac. Que s'est-on proposé ? On a voulu connaître l'entendement. Pour n'avoir point cependant à en définir la nature, on s'est attaché à ne décrire que les principales opérations qui le caractérisent, telles du moins qu'elles apparaissent à un observateur impartial. On se trouva donc conduit à chercher quelques faits extérieurs, où ces opérations de la pensée fussent exprimées d'une façon sensible : et c'est ainsi que l'étude du langage et, plus encore, celle des organes des sens, fut entreprise par des hommes désireux de faire œuvre scientifique. Les impressions organiques et les mots étant considérés comme les signes naturels de modifications psychologiques correspondantes, il sembla que les opérations de l'esprit devenaient susceptibles d'être observées d'une manière strictement objective. L'analyse de la pensée parut devoir se faire par celle des symboles où elle se traduit, « à peu près comme nous

lisons dans des caractères écrits les idées d'un auteur » ¹. Toute la question est pourtant là. Maine de Biran arrête les partisans de cette méthode et leur fait remarquer ce qu'implique leur attitude. Ils raisonnent tous, dit-il, comme si les opérations de l'esprit devaient se manifester, sans exception, dans le jeu des phénomènes organiques ou dans les termes du langage. N'y a-t-il pas cependant un monde intime de pensées et de vouloirs, que rien de sensible ne révèle? Et pour y avoir accès, ne faut-il pas dépasser tout ce que peut offrir une observation superficielle et redescendre en soi? On espère atteindre la pensée par l'intermédiaire des signes où elle s'exprime, comme on perçoit les idées d'un auteur à travers les mots dont il se sert. Mais n'y a-t-il pas, derrière les termes qu'un auteur emploie, une pensée tout intérieure, que rien ne peut traduire? Et pour la comprendre, ne faut-il pas la faire sienne et se l'assimiler? Par exemple, un effort d'activité personnelle peut-il être conçu, si l'on ne vient s'identifier avec la force qui le produit, c'est-à-dire « avec le *moi* lui-même, qui se sent ou s'aperçoit dans ses opérations » ²? Nulle image, nul signe ne peut représenter cet effort; mais un repliement intérieur s'impose, qui permette de saisir à sa source l'élan qu'implique l'activité personnelle. Une méthode psychologique qui est fondée sur les seules données de

¹ *Ibid.*, § 4, p. 71.

² *Ibid.*, p. 71. « Tous les modes, idées ou actes, qui entrent dans l'entendement, peuvent-ils être soumis également à un point de vue extérieur et saisis dans les traces matérielles des impressions reçues? Ces impressions elles-mêmes ne sont-elles pas dans certains cas des produits ou résultats d'*actes* aperçus avant elles ou sans elles; n'y a-t-il pas des *pensées*, des *vouloirs* intimes, qui ne peuvent en aucune manière se lire en dehors, ni se représenter par aucune sorte d'*images*? Pour les concevoir, ne faudrait-il pas être identifiés avec la force active et sciemment productive de tels actes, avec le *moi* lui-même, qui se sent ou s'aperçoit dans ses opérations, mais ne se voit point comme *objet*, ne s'imagine point comme phénomène? » *Ibid.*, p. 71.

l'observation sensible, doit donc fatalement échouer, car tout lui manque pour atteindre en leur profondeur les actes où l'homme se met vraiment lui-même. C'est ce que Maine de Biran veut dire, lorsqu'il déclare que l'empirisme, pour qui rien n'existe au delà de ce que les sens perçoivent, est incapable de concevoir ce qu'il y a de plus secret dans l'être et dans la pensée : le jaillissement d'une spontanéité vivante et créatrice. Lui-même avait insisté naguère sur l'importance de l'activité humaine ; il s'aperçoit maintenant qu'un retour vers des méthodes nouvelles est nécessaire, si l'on ne veut pas méconnaître cette activité. Il souligne donc, avec force, le défaut d'une psychologie qui, sous prétexte de prendre modèle sur la science, néglige ce qu'il y a de plus profond en l'homme : l'activité volontaire.

Ce n'est pas tout : dans la méthode idéologique il signale un vice plus grave encore. Le dédoublement intérieur, par lequel on prend connaissance de soi, est un acte dont l'importance est capitale. Du moins, est-il impliqué dans toutes les opérations de l'esprit ; il est le caractère auquel on les reconnaît. Or, Condillac et ses disciples l'ont totalement négligé. Ceux-ci ont voulu bannir de la psychologie tout esprit métaphysique. Ils ont déclaré ne vouloir connaître que des faits, ce qui, dans leur pensée, signifiait que l'observation, telle qu'elle est pratiquée dans les sciences physiques est seule valable. Les phénomènes les plus simples que l'expérience puisse faire voir leur semblèrent donc fournir le principe de toute explication rigoureuse. Ils crurent trouver des faits possédant un caractère d'indépendance et d'objectivité complètes, et ces faits leur parurent être les seuls qui fussent susceptibles d'être retenus. N'est-ce point là, cependant, une méprise ? Sans doute, Maine de Biran ne nie pas qu'il faille s'appuyer sur des faits : il a toujours montré la nécessité d'invoquer l'expérience, et maintenant encore il pense que « tout ce qui existe pour nous,

tout ce que nous pouvons percevoir au dehors, sentir en nous-mêmes, concevoir dans nos idées, ne nous est donné qu'à titre de fait » ¹. Il note toutefois qu'un fait n'est pas une chose simple, dont on puisse dire qu'elle existe en soi et comme à l'état pur : sa réalité n'a rien d'un absolu. Un fait suppose, au contraire, chez celui qui s'efforce à le connaître, un acte de conscience, inséparable du fait lui-même : « sans ce sentiment d'existence individuelle que nous appelons en psychologie *conscience* — *conscium sui*, *compos sui* —, il n'y a point de fait qu'on puisse dire connu, point de connaissance d'aucune espèce ; car un fait n'est rien s'il n'est pas connu, c'est-à-dire s'il n'a pas un sujet individuel et permanent qui connaît » ². A cet égard, il ne saurait y avoir de faits en dehors d'une conscience : et c'est particulièrement en psychologie qu'une telle vérité ne devrait pas être oubliée. Lorsque Condillac vient dire, par exemple, que la sensation est le fait simple, à partir duquel s'expliquent les facultés de l'entendement, il commet une grave confusion. L'impression sensible n'est pas un fait, et l'on doit dire de la statue du *Traité des sensations* que « tant qu'elle est odeur de rose, et rien de plus, elle n'existe pas pour elle-même » ³, et par conséquent ne peut rien sentir. Comme l'écrit très justement Condillac, elle « devient » odeur de rose : c'est dire qu'elle ne connaît point l'impression qui l'affecte, et que, tout

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Introduction, § 2 ; éd. T., t. VIII, p. 14-15.

² *Ibid.*, p. 15.

³ *Ibid.*, p. 16. Maine de Biran précise, au reste, le sens de sa remarque : « Pour le spectateur, ou celui qui fait l'hypothèse, la présence de la rose au dehors, et cette modification d'odeur dans l'être sentant qu'il imagine, sont bien des faits réels ou supposés ; mais il ne s'agit pas ici de ce qui est affirmé de la statue par celui qui juge dans un point de vue extérieur, il s'agit uniquement de ce qu'elle est pour elle-même ». *Ibid.*, p. 16. Cf. également, *ibid.*, Part. I^{re}, sect. I^{re}, ch. II, § 3 ; éd. T., t. VIII, p. 154 et suiv.

entière absorbée par ce qui frappe ses sens, elle ne sait pas même qu'elle existe. Pour qu'elle éprouve la moindre sensation, il est nécessaire qu'elle ait d'abord conscience d'elle-même. Comment pourrait-elle s'attribuer en effet une affection, si elle ne s'en distinguait, et si elle ne connaissait par réflexion sur soi sa propre existence ? C'est ce qu'à son tour Destutt de Tracy n'a pas compris. En reprenant les analyses de Condillac, il n'a considéré que le jugement d'extériorité, et sur ce point il a d'ailleurs eu le mérite d'apercevoir le rôle que joue l'activité motrice : en cela, son œuvre fut vraiment féconde ; malheureusement, ajoute Maine de Biran, le principe en fut trop vite abandonné, et, pour ce qui est du jugement d'existence personnelle, Tracy crut pouvoir l'expliquer, comme Condillac, par la simple sensation. Dans les lettres qu'il lui adresse, Maine de Biran lui reproche cette erreur : à ses yeux, on ne saurait « supposer que le sentiment d'existence personnelle est identique avec l'affection sensitive » ¹ ; si Tracy avait su reconnaître qu'il existe des affections simples, telles que Cabanis les a décrites, il aurait compris que la sensation n'est pas un fait primitif, mais qu'elle implique un élément personnel ; il aurait cherché l'origine de cette conscience qui est associée aux plus humbles fonctions de la pensée, et il ne se serait pas satisfait à si bon compte. Son erreur, comme celle de Condillac, doit donc être une leçon ². La

¹ *Correspondance entre Destutt de Tracy et Maine de Biran*, éd. T., t. VII, p. 234. L'opposition des deux points de vue est très nettement marquée, *ibid.*, p. 252-253.

² « Tant qu'on demeure enfin rigoureusement dans la même hypothèse d'un être sentant identifié également avec tous ses modes ou n'étant point autre chose, pour *lui-même*, que ses affections, je ne dis pas qu'il *éprouve*, mais qu'il *devient* successivement ou simultanément ; que l'on varie, que l'on combine comme on voudra des éléments simples et homogènes au premier, on ne me fera jamais concevoir comment il pourrait en ressortir autre chose que des affections pures, plus ou moins vives, et comme si l'on n'ajoute, ou si l'on ne suppose *implicitement* rien de plus

conscience de soi précédant, pour le sujet, la connaissance de ses propres impressions, il faut que l'être humain commence par se connaître. Une impression sensible ne devient en définitive sensation, que s'il se mêle à la modification qu'elle produit un acte intérieur dans lequel le moi s'affirme et s'attribue ce qu'il éprouve. Dès l'analyse des phénomènes psychologiques les plus simples, on doit tenir compte de cet élément personnel. Une étude de l'homme en doit préciser le rôle ; les psychologues ne peuvent en tout cas en ignorer l'existence. C'est précisément ce que n'ont pas fait ceux qui, pour suivre la méthode des sciences physiques ont voulu parler de faits objectivement donnés. Aussi Maine de Biran leur reproche de n'avoir pas su découvrir en l'homme ce qu'on aperçoit dès la première perception : la conscience de soi.

L'activité volontaire et la conscience de soi, voilà donc ce que ne permet pas d'atteindre la méthode communément pratiquée par les hommes du XVIII^e siècle. En préconisant l'emploi de cette méthode ceux-ci ont voulu s'inspirer des procédés, qui avaient été mis en œuvre, avec tant de succès, dans les sciences de la nature : ils ont prétendu ne s'appuyer que sur des faits rigoureuse-

dans l'être fictif, cet être pourrait commencer à sentir son existence individuelle, acquérir une personnalité permanente, percevoir, distinguer les modifications les unes des autres, devenir enfin capable de quelqu'une des facultés ou opérations nombreuses qu'on lui attribue ? » *Ibid.*, p. 258. Il faut remarquer, d'ailleurs, que malgré ces réflexions, pourtant si pénétrantes, Tracy n'a jamais pu comprendre, et encore moins accepter, les idées biraniennes. A chaque instant, dans ses réponses, il croit n'être séparé de Maine de Biran que « par bien peu de choses ; peut-être seulement par des mots », *Ibid.*, p. 296. Et cependant, il reprend sa propre thèse, sans la plus légère hésitation, comme s'il n'avait pas saisi la portée des objections qui lui ont été faites ; il conclut avec candeur : « la connaissance de mon moi est commencée dès que j'ai été modifié une fois », *Ibid.*, p. 299. Cf. d'une façon générale, *Ibid.*, p. 296-300.

ment observés, et dont l'existence semblait pour ainsi dire indépendante ; ils ont rejeté comme illusoire toute tentative pour dépasser ces faits et en saisir la cause profonde. Mais, ce faisant, ils ont fini par méconnaître tout un ensemble de réalités d'une importance fondamentale ; chose plus grave encore, ils n'ont pas aperçu la complexité de celles-là mêmes qu'ils croyaient observer : et, au total, pour avoir considéré certains faits comme plus empiriques que d'autres, ils se sont fermé l'accès à tout un monde. Déjà l'exemple des sciences physiques a montré les limites d'une telle méthode. N'y a-t-on pas vu qu'en dépit d'un effort sincère pour se maintenir sur le plan purement descriptif, le savant imagine, derrière la loi qu'il formule, une cause productive ? Malgré lui, la notion d'une réalité supérieure à celle qu'il observe, le hante et l'obsède. Or, en psychologie, l'impossibilité de négliger ces notions est plus manifeste encore. Nul ne peut s'affranchir du sentiment intérieur d'une force consciente et volontaire. Maine de Biran le sait. Aussi répond-il d'une façon très nette aux questions posées dès le commencement du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Il s'agissait alors d'examiner, en fonction de la psychologie, la méthode définie par Locke et par Newton. Maine de Biran se demandait : s'il n'existe pas des faits que cette méthode ne permet point d'atteindre ; puis, s'il n'existe pas, dans les faits mêmes qu'elle étudie, certains caractères essentiels qu'elle néglige. Sur ces deux points il répond maintenant en faisant ressortir la faiblesse de la méthode en question : il existe des phénomènes d'activité volontaire, qu'une méthode d'observation tout extérieure ne peut révéler, faute de pouvoir les saisir intérieurement et dans leur vraie nature ; par ailleurs, il existe aussi, intimement mêlé à tout état psychologique, un sentiment de conscience, dont seul un effort d'introspection peut faire connaître l'existence et définir la nature. De là ressort,

assurément, la condamnation d'une méthode et d'un esprit. Toutes les analyses inspirées par les principes de Locke et de Newton sont pauvres et stériles, parce qu'en excluant *a priori* la connaissance des phénomènes qui échappent à l'observation extérieure, elles mutilent arbitrairement le réel. Une vue plus exacte des choses, et notamment un regard moins prévenu jeté sur l'homme, fait apercevoir un monde intérieur, sur lequel les procédés de la science n'ont point de prise et qu'il faut par conséquent étudier dans un esprit nouveau. Mieux que tout, ce sens du concret et de la vie met à nu la faiblesse des méthodes qui furent pratiquées au XVIII^e siècle.

*
* *

Au terme de cette enquête, Maine de Biran découvre à quel point l'idéal de ses années de jeunesse était mesquin et borné. Il sent qu'il doit s'en défaire, pour élargir sa méthode. Les critiques précédentes l'engagent même à préciser dès maintenant une attitude nouvelle.

Un premier point lui paraît acquis : les phénomènes de la vie psychologique ne peuvent être réellement connus que par un effort d'aperception interne ¹. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer entre elles les données des différents sens. Pour qui veut bien y songer, entre les sensations auditives, visuelles, tactiles, olfactives et gustatives il n'y a rien de commun. Sans doute, arrive-t-il parfois qu'on cherche à traduire ces sensations les unes par les autres : ainsi, pour se faire une idée de l'écarlate, un aveugle se contentera de penser au son de la trompette ². Il ne s'agit-là, malgré tout, que d'une

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Introduction, § 5 ; éd. T., t. VIII, p. 58 et suiv.

² *Ibid.*, p. 74. Cette comparaison se trouve déjà chez Condillac, *Traité des systèmes*, ch. IV, éd. de 1798, p. 48-50, et chez Locke,

vague analogie : une couleur et un son n'ont rien de comparables ; plus généralement, entre les différentes classes de sensations, il n'existe aucune ressemblance qui permette de les considérer comme équivalentes. Une tentative, qui aurait pour but de les définir les unes par les autres, n'aboutirait donc qu'à des erreurs et à des absurdités. Les données des sens ayant toutes leurs caractères propres, on ne les peut connaître que par elles-mêmes : il faut les éprouver vraiment, pour en avoir quelque idée. « Les termes appropriés uniquement aux perceptions de la vue, par exemple, ne peuvent s'appliquer que d'une manière tout à fait illusoire aux perceptions du toucher et de l'ouïe » ; en ce cas, « il faut absolument consulter le sens auquel les idées particulières se rapportent, pour saisir la véritable signification des mots dont il s'agit » ¹. Bref, nulle connaissance n'est exacte, si elle ne vient du sentiment immédiat que seul l'exercice de chaque sens peut donner. Dès le niveau de la sensation, il importe d'invoquer le témoignage direct de la conscience.

Or, n'est-ce pas plus nécessaire encore, s'il s'agit de saisir dans sa nature même l'activité de la pensée ? « Les signes employés pour exprimer les idées de réflexion ou les phénomènes du sens intérieur, ne sauraient être compris en aucune manière tant qu'on n'y emploie que l'imagination seule » ². Condillac, en vérité, ne l'a pas cru : il a jugé stérile toute tentative ayant pour but d'atteindre en elle-même la vie psychologique, et, par suite, il a voulu ramener l'étude de la pensée à celle des phénomènes extérieurs qui l'accompagnent. Mais la faiblesse

Essai philosophique concernant l'entendement humain, liv. II, ch. IV, § 5, et liv. III, ch. IV, § 11, traduction Coste, éd. in-4°, p. 81-82 et p. 340-341.

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Introduction, § 5 ; éd. T., t. VIII, p. 65.

² *Ibid.*, p. 65.

du système vient de là. Les opérations de l'esprit ne sauraient être traduites adéquatement dans un langage fait pour parler à l'imagination, et tout essai pour se représenter du dehors les opérations de la pensée en fausse inévitablement le caractère. Seul un retour sur soi, qui rende possible une connaissance intérieure et par le dedans, est susceptible d'apporter sur ce point ce qu'une description objective et toute physique ne donne pas ; seul un repliement du sujet sur lui-même peut faire sentir ce qu'il y a d'inexprimable dans l'activité volontaire et dans la conscience de soi. Ainsi s'impose à Maine de Biran une méthode nouvelle : la discussion des principes acceptés par Condillac et par les philosophes du XVIII^e siècle montre la nécessité de recourir à l'aperception interne.

Est-ce à dire qu'il faille revenir à l'attitude qui fut celle des métaphysiciens du XVII^e siècle, notamment de Descartes et de Leibniz ? Maine de Biran ne le pense pas ¹. Evidemment ces philosophes ont eu, d'après lui,

¹ Maine de Biran n'a étudié qu'assez tard les systèmes de Descartes, de Leibniz, de Kant et des postkantien. Pour la philosophie allemande, il s'est même contenté des exposés fort médiocres de Charles Villers, *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente*, 1801 ; de Kinker, *Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure*, traduit en 1801 ; de de Gérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, 1804 ; de Frédéric Ancillon, *Sur l'existence ou sur les derniers systèmes de métaphysique qui ont paru en Allemagne*, 1809. Ampère le lui reprochera : cf. *Correspondance d'Ampère et de Maine de Biran*, 4 septembre 1812, éd. T., t. VII, p. 520. Cependant la critique des grandes métaphysiques ne prend de l'importance chez Maine de Biran qu'avec le temps. Dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, il n'y est consacré que quelques pages, les doctrines de Locke et de Condillac étant chacune l'objet d'un développement plus important ; au contraire, dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, deux chapitres d'égale longueur sont consacrés, l'un à « la philosophie *a priori* », l'autre à « la philosophie de l'expérience ». Il faut y voir la preuve que, dans l'évolution de la pensée biranienne, la réflexion sur les doctrines du XVII^e siècle n'a d'abord joué qu'un rôle secondaire ; c'est

un mérite éclatant. Ils ont jugé que la pensée ne saurait être décrite du dehors, comme un objet quelconque, et, pour la connaître, c'est en elle-même qu'ils ont tenté de l'atteindre. Le premier, Descartes s'est placé « dans le point de vue de l'aperception interne » ¹ : il a voulu saisir directement la pensée telle qu'elle apparaît à la conscience individuelle, et, par son initiative, il a démontré que le sentiment de conscience est inséparable de la pensée même. A ce titre, il « est devenu vraiment le créateur ou le père d'une science qui, sous un titre quelconque, doit se fonder sur l'observation intérieure, en apprenant à l'esprit humain à se replier sur lui-même, à ne chercher qu'en lui les vrais principes de la science » ². De son côté, Leibniz eut également le mérite de partir « des données prises dans l'intimité de la réflexion ou de la conscience » ³ : en abordant l'étude de l'entendement humain il a voulu saisir immédiatement le fait de conscience dans sa profondeur ; de là, chez lui, les idées si fécondes de tendance et d'effort, par lesquelles il explique l'activité des monades. De lui aussi on doit dire qu'il a vu quelle attitude s'imposait dans le domaine de l'esprit. Finalement, par l'analyse réflexive, Descartes et Leibniz ont mis en lumière ce qu'il y a de spécifique dans toutes les manifestations de la vie psychologique, et par là ils ont ouvert des horizons nouveaux. Par rapport aux philosophes du XVIII^e siècle, ils ont, en tout cas, une évidente supériorité : ils ont senti la nécessité de saisir en lui-même, et

bien la critique de la notion d'expérience, telle qu'elle était définie au XVIII^e siècle, qui a provoqué le retour à d'autres méthodes. Pour que soient discutés, avec l'ampleur qu'ils méritent, les systèmes de Descartes et de Leibniz, il faut attendre en fait que de nouveaux problèmes se posent.

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. I^{re}, sect. I^{re}, ch. I^{er}, § 1^{er} ; éd. T., t. VIII, p. 130.

² *Ibid.*, p. 130-131.

³ *Ibid.*, § 2, p. 134.

non du dehors, le fait de conscience. Comme tels ils restent des maîtres.

Leur tort fut de vouloir pousser plus loin, et de chercher dans la conscience l'essence même de l'âme. Ils quittèrent ainsi le terrain des faits, pour se lancer dans le domaine de la métaphysique et de l'abstraction : aussi leurs conclusions sont-elles hypothétiques. Descartes, le premier, ne s'est pas arrêté aux données immédiates du sens intime, que lui révélait le *cogito* ; mais s'élevant du sentiment du moi à la notion de chose pensante, il a prétendu établir l'existence absolue de l'âme. Par un acte de réflexion qui s'attachait au sujet même de la pensée, il a cru « saisir l'absolu de l'existence dans l'absolu même de la pensée substantielle » ¹. C'est d'ailleurs par un effort analogue d'abstraction que Leibniz eut l'idée de considérer en elle-même la notion de force. Dépassant, à son tour, les données du sens intime, il pensa définir par là « l'essence même des monades, qui consiste dans une activité absolue, en vertu de laquelle chacune d'elle peut représenter l'univers à sa manière, sans aucune influence étrangère à sa nature même » ². C'était, comme Descartes, pénétrer dans le champ de la métaphysique. Or Maine de Biran juge inutile de démontrer longuement tout ce qu'impliquent d'illusoire ces notions de substance pensante et de force inconditionnelle. La condamnation que le XVIII^e siècle a portée contre elles lui semble définitive. Il a toujours éprouvé, pour sa part, une certaine méfiance à l'égard des philosophies *a priori*, et son jugement n'a pas changé : tout effort pour dépasser ce que l'expérience enseigne lui semble arbitraire et vain ³. Aussi, malgré l'intuition

¹ *Ibid.*, p. 134.

² *Ibid.*, p. 136.

³ Résumant le jugement qu'il a porté sur les tentatives de Descartes et de Leibniz, Maine de Biran écrit dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie* : « Ces deux génies éminemment médi-

plus juste qu'ils ont eue, les philosophes du xvii^e siècle ne sauraient offrir une méthode qui soit pleinement satisfaisante.

Dès lors la voie où doit s'engager Maine de Biran ne peut se définir d'une manière simple. Ce n'est ni celle du xviii^e siècle, ni celle du xvii^e. En n'accueillant que des faits objectivement constatés, la méthode pratiquée par les philosophes du xviii^e siècle a rendu impossible toute connaissance profonde de la vie psychologique; mais elle a mis en évidence la nécessité où se trouve l'esprit de s'appuyer toujours sur les données de l'expérience : et de ce principe, malgré l'impasse où il peut mener, nul ne saurait s'affranchir. C'est pour n'en avoir pas tenu compte que les grandes doctrines du xvii^e siècle ont glissé dans la métaphysique pure : ce faisant, elles se sont perdues dans des abstractions, issues d'une pensée travaillant sur elle seule; mais aussi elles ont montré ce que ne révèle point une observation superficielle et ce que seul un effort d'aperception interne est susceptible de découvrir. Désormais il s'agit de rapprocher ces méthodes, en les corrigeant l'une par l'autre. D'après Maine de Biran, on doit s'appuyer sur l'expérience et rejeter comme illusoire toute spéculation *a priori*. Il importe cependant que l'expérience ne soit pas arbitrairement restreinte : on a parfois tendance à considérer certains faits comme privilégiés, parce qu'ils parlent davantage à l'imagination; ce serait toutefois une erreur que de négliger ceux dont l'existence est d'un autre ordre et ne se manifeste par aucun signe. Il con-

tatifs saisissent le fait de conscience dans sa profondeur; mais ils ne savent pas ou ne veulent pas s'arrêter, et croient devoir remonter plus haut pour trouver le principe générateur de la science. Tout ce qu'ils ont voulu placer au delà est hypothétique, arbitraire, sujet aux doutes et aux illusions, comme étant non seulement supérieur, mais de plus contraire au sens primitif du sens intime ». *Ibid.*, p. 138-139. Cf. également, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. I^{re}, introduction, § 5; éd. T., t. III, p. 113-123.

vient de faire appel au témoignage de la conscience, pour saisir ce qui ne se peut apercevoir qu'à la lumière de l'évidence interne. Se méfier des abstractions métaphysiques et se garder des étroitesse d'un empirisme vulgaire; n'accueillir que des faits, mais accueillir tous les faits, de quelque ordre qu'ils soient et dans leur réelle et vivante complexité : telle est la tâche qui s'impose. C'est de l'expérience, certes, que se réclame une pareille méthode, mais d'une expérience intérieure et vécue.

Au reste, Maine de Biran ne peut en préciser à l'avance la technique. Ici encore la comparaison avec les facultés des sens est fort instructive. On ne saurait définir une fonction, telle que la vue, autrement que par l'exercice même de cette faculté. Sans doute, arrive-t-on à concevoir par la pensée qu'il s'agit d'un mode original de perception; mais seul l'acte de voir permet d'appréhender en ce qu'elles ont de spécifique les sensations qui s'y rapportent. Il faut en fait que la vue s'exerce effectivement. A plus forte raison doit-il en être de même de la faculté réflexive, que met en jeu l'expérience intérieure. Par elle Maine de Biran s'efforce d'atteindre jusque dans sa profondeur et dans sa plénitude la vie psychologique. Il ne peut donc définir cet effort de réflexion avant de s'y être appliqué : autrement, ce serait le décrire d'une manière abstraite et tout extérieure, et, par conséquent, en dire ce qu'il n'est pas; seul l'accomplissement même de l'effort doit en donner l'idée, la réflexion sur soi ne se pouvant connaître que par elle-même. C'est au contenu de l'expérience qu'il appartient de révéler les moyens mis en œuvre, car il est impossible de décrire la méthode en dehors de la recherche elle-même. Les critiques précédentes ont fait éclater l'insuffisance des procédés utilisés par Maine de Biran; elles ont même laissé pressentir ce que devait concilier la nouvelle méthode : mais leur rôle s'est borné là. Il faut ensuite se mettre effective-

ment en quête de la vérité, si l'on veut savoir comment on trouvera : c'est en cherchant le fait primitif qu'on découvrira la méthode à suivre pour l'atteindre.

*
* *

Nous assistons ici à un revirement complet de la pensée biranienne : il importe d'en bien préciser le sens. On n'apprécie pas toujours comme il convient les réflexions critiques de Maine de Biran sur la méthode pratiquée par les philosophes du XVIII^e siècle. Ces réflexions sont le plus souvent présentées à propos du problème de la causalité. On a dès lors tendance à n'y voir qu'un développement secondaire, destiné sans doute à préparer la doctrine future, mais dont l'importance paraît assez faible. Il faut avouer, d'ailleurs, que certains textes favorisent cette interprétation. Au début du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, le problème de la méthode est nettement posé ; mais aussitôt après Maine de Biran déclare qu'« avant d'entreprendre la solution directe du problème, il faudrait d'abord en discuter les termes, en rechercher les données, et dans ce but examiner préliminairement de quelle espèce précise sont les idées que nous exprimons par les termes facultés ou puissances de *sentir*, de *vouloir*, de *percevoir*, de *penser* »¹. En ces termes, il voit autant d'expressions, différentes dans la forme, mais identiques dans le fond, de l'idée de cause. Etudiant ensuite cette idée, il précise le double sens qu'elle revêt, selon qu'elle résume dans une formule abstraite un ensemble de faits comparables, ou qu'elle désigne une inconnue réelle et concrète. Comme chez Hume, le problème de la causalité semble passer au premier plan : tout paraît

¹ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. I^{re}, introduction, § 1^{er} ; éd. T., t. III, p. 41.

en tout cas subordonné à sa discussion, et, dans le commencement, on discerne mal le rapport qu'il soutient avec le problème initial. Les analyses de Maine de Biran n'ont pourtant qu'un but. Si les deux sens de la notion de cause sont si soigneusement distingués, c'est pour mieux définir celui qui peut convenir au psychologue, et par là déterminer la méthode qui doit être suivie dans l'étude de l'esprit. Si l'on ne cherche sous le nom de cause qu'une formule générale englobant un grand nombre de faits, il suffit d'observer extérieurement ceux-ci tels qu'ils sont aperçus du dehors. Mais si l'on veut appréhender une cause réelle, conçue comme une force agissante, on doit recourir à l'observation intérieure qui fait saisir les choses en elles-mêmes. C'est dire que le psychologue ne peut hésiter. Puisqu'il prétend connaître les facultés de l'esprit, ce n'est point une cause abstraite et purement symbolique, mais une cause individuelle et concrète qu'il lui faut atteindre ; il doit donc s'appuyer sur les données de l'aperception interne, beaucoup plus que sur celles des sens. Sa méthode lui est en quelque sorte imposée par l'objet même de sa recherche. Cette conclusion apparaît nettement dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*¹. A propos du problème de la causalité, c'est en fait le problème de la méthode qui s'y trouve discuté. Maine de Biran montre comment les philosophes du XVIII^e siècle ont appliqué à l'étude de l'entendement humain la méthode des sciences physiques. Ces philosophes, dit-il, n'ont tenu compte que des faits qui pouvaient être objectivement constatés. Ces faits, ils se sont bornés à les répartir en un certain nombre de classes, et toute explication a consisté pour eux à énoncer une loi générale résumant un ensemble d'observations. Malheureusement, une pareille méthode s'est

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Introduction, § 4-5 ; éd. T., t. VIII, p. 44-83.

révélée tout à fait illusoire. Si l'on ne fait que classer les manifestations extérieures de la vie psychologique, les vrais caractères de celle-ci échappent. Pour les comprendre, il faut atteindre, au contraire, la cause réelle de ces manifestations : on doit chercher, par un retour sur soi, à en saisir directement la nature. Etablir que la notion de cause, telle que l'ont comprise les philosophes du XVIII^e siècle, ne saurait convenir à la psychologie, c'est finalement reconnaître la vanité de la méthode que cette notion suppose admise. Par ses réflexions sur ce sujet, Maine de Biran a bien visé l'idéal qui, depuis Locke et Newton, s'était imposé à tous les esprits et dont lui-même s'était inspiré dans ses années de jeunesse. Et c'est effectivement de cet idéal qu'il a voulu apprécier la valeur.

L'examen critique ainsi conduit finit par rompre l'équilibre qui avait été réalisé jadis entre la doctrine du dualisme de la nature humaine et la méthode de l'empirisme : sous les exigences de la doctrine la méthode s'est effritée. A vrai dire, il était devenu nécessaire d'éprouver par une enquête sérieuse le bien-fondé des principes méthodologiques définis par les hommes du XVIII^e siècle. Maine de Biran avait senti que la méthode qu'il avait d'abord suivi n'était pas son œuvre ; il avait notamment compris que sa doctrine personnelle était indépendante de cette méthode, et, par suite, il avait implicitement reconnu que doctrine et méthode étaient mal adaptées l'une à l'autre, aucun lien véritable ne les unissant. Sans doute avait-il pu s'imaginer, au début, qu'entre elles un rapport étroit se nouerait. L'idée du dualisme de la nature humaine lui avait été suggérée par l'expérience de la vie, tandis que les principes de sa méthode restaient inspirés par l'empirisme de Locke ; mais cette diversité d'origine entre les éléments de sa pensée ne l'empêchait pas de croire alors que sa philosophie était homogène. La conception qu'il avait de l'homme pouvait sembler le

fruit des procédés de recherche hérités du XVIII^e siècle. La réflexion devait pourtant révéler entre ces éléments un désaccord très net. Assez vite Maine de Biran aperçut quels développements ses idées personnelles devaient recevoir. Comme en témoignent certaines lettres à de Gérando, il s'orienta spontanément vers la notion d'une activité de nature essentiellement volontaire et consciente d'elle-même. Sans préciser tout de suite les rapports de cette activité avec la faculté de sentir, il voulut marquer entre l'une et l'autre une différence profonde. Rien ne pouvait donc être plus urgent pour lui que de se demander si la méthode qu'il avait jusqu'alors suivie, était encore valable. Pouvait-elle atteindre cette activité intérieure et en donner une image exacte ? Ne risquait-on pas plutôt, avec les procédés de l'empirisme classique, de méconnaître les vrais caractères du réel ? La question était dictée par un sens aigu du concret et de la vie. Dès lors ce fut l'approfondissement de la doctrine qui fit sentir la faiblesse de la méthode. Maine de Biran comprit qu'il ne suffisait point d'opposer en la nature humaine la passivité et l'activité. Il voulut encore préciser les caractères de cette activité vivante, dont ses prédécesseurs n'avaient pas senti l'importance, et où lui-même croyait voir la marque propre de l'homme. Ainsi se rendit-il compte de ce qu'impliquaient confusément ses premières analyses. Toute véritable activité manifeste, au fond, un pouvoir d'initiative volontaire, et s'accompagne, en retour, d'un sentiment de conscience : voilà ce qu'enseigne à qui l'interroge l'expérience directe. Au contraire, la méthode pratiquée par les philosophes qui se réclament de Locke et de Newton, est incapable de définir les caractères profonds de la vie psychologique. En proclamant la nécessité de n'accueillir que les données d'une observation tout objective, elle s'interdit la connaissance du vouloir et elle ignore le redoublement intérieur de la conscience. Aussi Maine de Biran

dut-il avouer qu'elle n'atteint que des ombres. Pour n'avoir su donner une vision juste de l'homme, la méthode des sciences physiques parut devoir être abandonnée en psychologie. Et ce fut en définitive une connaissance plus exacte qui fit voir l'étroitesse des procédés anciens. Mais, sur le moment, un tel examen ne put avoir qu'un résultat négatif. Il révéla d'une manière éblouissante la faiblesse d'une méthode qu'on avait cru souveraine. En se proposant de n'accueillir que des faits objectivement constatés, on avait paru se conformer aux exigences de la science, mais on s'était interdit au total tout contact avec le réel ; on avait ignoré le déploiement d'activité intérieure et la conscience de soi, qui définissent ce qu'il y a de plus profond en l'homme, et, par conséquent, on s'était perdu dans un verbalisme creux. La méthode qui avait conduit à de tels échecs fut jugée. Maine de Biran ne put dire cependant ce qui devait la remplacer. Sans doute reconnut-il qu'il fallait atteindre en eux-mêmes les faits de conscience. Sans retomber dans des spéculations métaphysiques, il comprit qu'il était nécessaire d'évoquer une méthode qui sut tenir compte de la complexité des faits psychologiques, et qui pour cela apprit à les percevoir intérieurement. Dire ce que devait être en elle-même cette méthode, il n'en avait pas le moyen. Pour la définir, il aurait fallu l'avoir déjà pratiquée, car elle ne se peut connaître en dehors de l'acte qui en est l'application, et d'avance on ne sait que ce qu'elle n'est pas. Les critiques précédentes n'ont donc fait que déblayer le terrain : elles ont permis de rejeter, à cause de son étroitesse, la méthode que les philosophes du XVIII^e siècle ont cru devoir préconiser ; mais il reste à construire.

CHAPITRE II

LA DÉCOUVERTE DE L'EFFORT

Les critiques dirigées par Maine de Biran contre la méthode communément suivie au XVIII^e siècle sont particulièrement précieuses. Elles révèlent l'insuffisance de cette méthode, et elles font voir à quel point ont été méconnus les caractères les plus profonds de la vie psychologique. Mais, du même coup, elles soulignent ces caractères, et elles mettent en lumière certains aspects, généralement cachés, de la nature humaine. En celle-ci deux traits sont à noter : l'existence d'une activité volontaire, essentiellement spontanée, dont aucun signe extérieur ne manifeste l'élan, et l'apparition du sentiment de conscience, issu d'un dédoublement intérieur, où l'être se connaît. C'est pour ne les avoir pas relevés que la philosophie du XVIII^e siècle s'est vue condamnée comme impuissante. Aussi convient-il maintenant de leur donner place dans une étude exhaustive de l'homme ; il ne faut proposer d'explication qu'après en avoir fait l'analyse. En y insistant, Maine de Biran signale d'une façon nouvelle les caractères essentiels, et trop souvent inaperçus, des phénomènes psychologiques ; ce dont il doit rendre compte avant tout, c'est de cette activité qui se double d'un sentiment de conscience.

A cet égard, un fait particulier retient son attention. Maine de Biran ne saurait se contenter, en effet, d'un travail critique, où la faiblesse des méthodes chères à l'empirisme soit seule indiquée. Au cours de sa critique,

il aperçoit le moyen d'analyser en ce qu'elle a d'original la nature humaine. Bien plus, c'est en faisant ressortir l'existence de l'activité volontaire et du sentiment de conscience qu'il entrevoit le biais par où il faut envisager la vie humaine. N'y a-t-il pas, parmi tous les faits psychologiques, un fait privilégié, — l'effort, et, plus précisément, l'effort moteur volontaire, — où se découvrent, indissolublement unis, les deux caractères de la vie psychique, dont les penseurs du XVIII^e siècle n'ont jamais su reconnaître l'importance? Tout effort suppose un déploiement d'activité volontaire. Par définition, il n'est autre chose qu'un ensemble de gestes, commencés librement et librement exécutés, en vertu d'un pouvoir d'initiative inhérent à l'être même. Aussi l'activité ne saurait-elle être nulle part mieux étudiée que dans la force même qui la détermine. Du reste, l'effort implique, en même temps que le développement d'une action, un sentiment de conscience. La cause agissante s'aperçoit intérieurement, dans une sorte de retour sur soi, où elle s'appréhende par opposition à ce qu'elle produit. Rien ne peut donc révéler plus pleinement la conscience que l'acte par lequel elle apparaît. Bref, « le sentiment de la force *moi*, qui produit le mouvement, et l'effet *senti* de contraction musculaire, sont bien deux éléments constitutifs de la *perception d'effort volontaire* » ¹. Dans cet effort, l'action et la conscience se déterminent réciproquement : « un tel pouvoir se vérifie immédiatement par cela même qu'il s'exerce, et il ne s'exerce qu'en tant qu'il est ou peut être actuellement vérifié par la conscience » ². On est donc en présence ici d'un fait particulier, qui offre les caractères mêmes de toute vie psychologique, et dont une étude concrète et précise est à

¹ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. I^{re}, introduction, § 4; éd. T., t. III, p. 80.

² *Essai sur les fondements de la psychologie*, Introduction, § 5; éd. T., t. VIII, p. 68.

faire. Pour atteindre ce qu'il y a de spécifique en la nature humaine, il suffit maintenant d'analyser le sentiment de l'effort. C'est sur ce point que doit porter toute la recherche : Maine de Biran y revient inlassablement.

Nul plus que lui ne s'est répété. Déjà l'introduction au *Mémoire sur l'influence de l'habitude* apportait l'esquisse des thèmes futurs. Plus tard, sous le titre de vie humaine, les *Nouveaux essais d'anthropologie* développeront encore les mêmes analyses. C'est toutefois dans les grandes œuvres de la maturité que se trouve l'étude la plus complète de l'effort volontaire. Depuis le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, jusqu'à l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, elle est sans cesse reprise. Chacun des ouvrages de cette époque y est, au fond, consacré. Par ailleurs une abondante correspondance les complète, car, devant les objections formulées par ses amis, Maine de Biran éprouve le besoin de préciser son point de vue. Des notes nombreuses, des essais ou des fragments isolés s'y ajoutent aussi, où les mêmes idées sont examinées sans fin. Bref, tout révèle l'importance qui s'attache à la notion d'effort. Evidemment, les écrits où il en est question n'ont pas tous le même intérêt. Beaucoup se répètent. Certains d'entre eux, notamment la correspondance, n'ont pour but que d'exposer quelques points particuliers généralement mal compris. Encore, parmi ceux-ci, des divergences assez notables s'aperçoivent. Ainsi le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* s'arrête longuement à discuter les points de vue jugés insuffisants, et il ne s'élève qu'ensuite à des idées nouvelles : il accuse une lente et laborieuse conquête. Avec l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, il y a pleine possession d'une doctrine qui s'affirme : les thèses essentielles se trouvent immédiatement définies, dans toute la force de leur nouveauté, quitte à se voir comparées, par après, à celles qu'elles excluent. Mais ce sont finalement les

mêmes idées qui partout reparaissent, parfois indiquées d'un mot, parfois amplement développées, toujours reprises, jamais abandonnées; tour à tour l'une ou l'autre passe au premier plan, mais chaque fois elles sont toutes implicitement données dans une inextricable abondance. Au reste, à travers les méandres infinis de ces textes, une grande pensée reparaît, et, en dépit de digressions nombreuses, la réflexion gravite autour d'un même thème, celui de l'effort. L'intérêt de ces analyses est capital. L'effort se présente, en effet, comme une activité libre, en même temps qu'il se trouve accompagné d'un sentiment de conscience : deux caractères qui font de lui un fait privilégié. Nul autre ne laisse voir aussi clairement les traits essentiels de toute vie psychologique. Saisir en ce qu'il a d'original l'effort volontaire, c'est par conséquent étreindre la nature humaine dans sa profondeur, c'est la comprendre enfin et la définir. Aussi convient-il de chercher, avec tous les moyens dont on dispose, de quoi est fait cet effort.

*
* *

Le premier souci de Maine de Biran est de se tourner vers la physiologie. Ne doit-il pas se tenir au contact des faits? De tout temps il a considéré que, pour une œuvre de recherche, il fallait partir des données de l'expérience; aucun motif n'est venu justifier l'abandon de cet idéal; c'est donc sur le terrain des faits qu'il entend se placer. Rien, dès lors, ne doit lui sembler plus naturel que de s'adresser aux sciences physiologiques. Par nature, celles-ci sont expérimentales : elles sont fondées sur l'observation patiente et méthodique des phénomènes de la vie, et, dans leurs conclusions, elles ne présentent que le résultat de ces observations. Pour étudier l'effort volontaire, on ne saurait négliger leurs indications; à tout le moins convient-il d'en tenir

compte. Sans doute, le point de vue du physiologiste peut paraître trop étroit. Les faits, dont le savant entreprend l'étude, ne sont aperçus par lui que sous leur aspect extérieur; dans l'analyse de l'effort, en particulier, seules les manifestations organiques, par lesquelles se traduit le vouloir profond, deviennent objets de science. De là peut-être certaines réserves à faire sur la valeur des explications proposées. Il faut s'y référer néanmoins. Rien ne servirait d'invoquer immédiatement une notion métaphysique de force virtuelle, indépendante de toute condition d'exercice; il est plus prudent et plus sage de s'appuyer sur un fait d'expérience, tel que celui de mouvement volontaire. Si, devant l'effort qui accompagne ce mouvement, la science se révèle impuissante, il sera temps de recourir alors à des principes d'un ordre plus relevé; mais il n'en pourra être question qu'après avoir épuisé les considérations tirées de la science pure. Aussi Maine de Biran commence-t-il par chercher si des explications physiologiques sont susceptibles de donner du sentiment de l'effort une analyse exhaustive ¹.

¹ « La physiologie va même jusqu'à expliquer hypothétiquement, et d'une manière plus ou moins probable, ce qui se passe dans diverses circonstances de ces mouvements *volontaires* et *involontaires*, elle nous dit quels sont les instruments mis en jeu, ceux d'où part l'action, ceux qui la transmettent et la reçoivent. Si cette science expérimentale pouvait donc déterminer la condition organique propre, qui correspond au mouvement *voulu*, et le différencie nettement de celui qui ne l'est pas, ne serait-ce pas elle qui aurait trouvé le signe ou le symbole du *vouloir* et ne pourrions-nous pas dès lors faire mieux que bégayer sur le ressort intérieur auquel se lie le sentiment d'une puissance d'effort, et par suite celui de l'individualité ? » *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. II, sect. I^{re}, ch. II, § 2; éd. T., t. III, p. 197. C'est surtout dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. II, sect. I^{re}, ch. II, que se trouvent les discussions relatives aux explications physiologiques. Dans les autres ouvrages la description physiologique ne sera reprise qu'à titre de comparaison ou de symbole : cf. *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. I^{re}, sect. II, ch. II; éd. T., t. VIII, p. 190 et suiv.

Dans cet essai, il utilise un certain nombre de notions physiologiques, qui lui permettent de poser clairement le problème. Pour la plupart, ces notions sont empruntées à Bichat ; mais leur sens est parfois précisé d'une manière assez nouvelle. En 1800, quelques années par conséquent avant que Maine de Biran entreprenne la rédaction du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Bichat avait publié ses *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Il y avait étudié les phénomènes vivants d'une façon positive, ne cherchant point à donner de la vie une définition abstraite, mais la considérant, d'un point de vue strictement objectif, comme « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort » ¹. Suivant ce principe, il avait ramené les différentes propriétés de la vie à celle de sentir et à celle de se mouvoir, c'est-à-dire à la sensibilité et à la contractilité ². Mais, à ses yeux, chacune de ces facultés devait être à son tour subdivisée, car il existe deux vies en l'homme, l'une essentiellement organique, l'autre spécifiquement animale : par la première l'individu n'existe qu'en lui-même et n'a que des rapports de nutrition avec ce qui l'entoure ; dans la seconde, au contraire, il établit entre le monde et lui des relations nombreuses et variées ³. En

¹ Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Part. I^{re}, article 1^{er}.

² « Il est facile de voir que les propriétés vitales se réduisent à celles de sentir et de se mouvoir ». *Ibid.*, Part. I^{re}, art. 7, § 3.

³ « L'une est commune au végétal et à l'animal, l'autre est le partage spécial de ce dernier. Jetez, en effet, les yeux sur deux individus de chacun de ces règnes vivants, vous verrez l'un n'exister qu'au-dedans de lui, n'avoir avec ce qui l'entourne que des rapports de nutrition, naître, croître et périr fixé au sol qui en reçoit le germe ; l'autre allier à cette vie intérieure, dont il jouit au plus haut degré, une vie extérieure qui établit des relations nombreuses entre lui et les objets voisins, marie son existence à celles de tous les autres êtres, l'en éloigne ou l'en rapproche suivant ses craintes ou ses besoins, et semble ainsi, en lui appropriant tout dans la nature, rapporter tout à son existence isolée... J'appelle vie *organique* l'ensemble des fonctions de la première classe, parce

chacune de ces vies la sensibilité et la contractilité comportent donc des caractères différents. Il y a sensibilité organique, quand l'impression s'arrête à l'organe même qui la reçoit, et sensibilité animale, lorsque l'impression, dépassant cet organe, atteint le cerveau ¹. Pareillement la contractilité est dite organique, lorsqu'elle a son principe dans l'organe qui se meut, et animale, quand elle vient du cerveau et se trouve par conséquent sous la dépendance de la volonté ². Ces deux espèces de contrac-

que tous les êtres organisés, végétaux ou animaux, en jouissent à un degré plus ou moins marqué, et que la texture organique est la seule condition nécessaire à son exercice. Les fonctions réunies de la seconde classe forment la vie *animale*, ainsi nommée parce qu'elle est l'attribut exclusif du règne animal ». *Ibid.*, Part. I^{re}, art. 1^{er}, § 1^{er}.

¹ « Dans la vie organique, la sensibilité est la faculté de recevoir une impression; dans la vie animale, c'est la faculté de recevoir une impression, plus, de la rapporter à un centre commun. L'estomac est sensible à la présence des aliments, le cœur à l'abord du sang, le conduit excréteur au contact du fluide qui lui est propre : mais le terme de cette sensibilité est dans l'organe même; elle n'en dépasse pas les limites. La peau, les yeux, les oreilles, les membranes du nez, de la bouche, toutes les surfaces muqueuses à leur origine, les nerfs, etc., sentent l'impression des corps qui les touchent, et la transmettent ensuite au cerveau, qui est le centre général de la sensibilité de ces divers organes... Quoiqu'au premier coup d'œil ces deux sensibilités, animale et organique, présentent une différence notable, cependant leur nature paraît être essentiellement la même; l'une n'est probablement que le maximum de l'autre. C'est toujours la même force qui, plus ou moins intense, se présente sous divers caractères ». *Ibid.*, Part. I^{re}, art. 7, § 3.

² « Il est une contractilité animale et une contractilité organique. L'une, essentiellement soumise à l'influence de la volonté, a son principe dans le cerveau, reçoit de lui les irradiations qui la mettent en jeu, cesse d'exister dès que les organes où on l'observe ne communiquent plus avec lui par les nerfs, participe constamment à tous les états où il se trouve, a exclusivement son siège dans les muscles qu'on nomme *volontaires*, et préside à la locomotion, à la voix, aux mouvements généraux de la tête, du thorax, de l'abdomen, etc... L'autre, indépendante d'un centre commun, trouve son principe dans l'organe même qui se meut, échappe à tous les actes volontaires, et donne lieu aux phénomènes diges-

tilité s'associent d'une manière très étroite aux deux modes de sensibilité : elles en sont pour ainsi dire une suite. Il existe toutefois dans la vie animale une particularité singulière, car la sensibilité peut s'y exercer sans que la contractilité la suive nécessairement : dans la vie organique la sensibilité et la contractilité ne se séparent jamais ; mais dans la vie animale il n'y a point de liaison directe entre la sensation et le mouvement, et tout dépend du cerveau qui peut, en suspendant son action, interrompre le rapport des fonctions sensibles et des fonctions motrices ¹. L'effort volontaire, qui suppose un déploiement d'activité cérébrale, le fait bien voir : aussi son étude devrait-elle trouver naturellement place dans une analyse complète de la vie animale. Maine de Biran le sait. Pour sa part, il accepte, dans leurs lignes essentielles, les explications esquissées par Bichat. Il reconnaît volontiers, d'un point de vue physiologique, l'existence d'impressions venues du dehors et auxquelles

tifs, circulatoires, sécrétoires, absorbants, nutritifs, etc. » *Ibid.*, Part. I^{re}, art. 7, § 5.

¹ « L'une et l'autre espèce de contractilité se lie à l'espèce correspondante de sensibilité ; elles en sont, pour ainsi dire, une suite. Les sensations des objets extérieurs mettent en action la contractilité animale. Avant que la contractilité organique du cœur ne s'exerce, sa sensibilité a été préliminairement excitée par l'abord du sang. Cependant l'enchaînement n'est pas le même dans les deux espèces de facultés. La sensibilité animale peut isolément s'exercer, sans que la contractilité analogue entre nécessairement pour cela en exercice : il y a un rapport général entre la sensation et la locomotion ; mais ce rapport n'est pas direct et actuel. Au contraire, la contractilité organique ne se sépare jamais de la sensibilité de même espèce... La raison de cette différence dans le rapport des deux espèces de sensibilité et de contractilité est très simple : il n'y a dans la vie organique aucun intermédiaire dans l'exercice des deux facultés. Le même organe est le terme où aboutit la sensation, et le principe d'où part la contraction. Dans la vie animale, au contraire, il y a entre ces deux actes des fonctions moyennes, celles des nerfs et du cerveau, fonctions qui peuvent, en s'interrompant, interrompre le rapport ». *Ibid.*, Part. I^{re}, art. 7, § 5.

succède une réaction motrice : « les impressions faites d'abord sur les extrémités nerveuses, suivant un physiologiste célèbre, étant transmises au centre commun du système *sensitif* et *moteur*, ce centre réagit d'abord sur l'organe nerveux, et de là résulte la *sensation* ; puis sur les parties musculaires, et de là suit la *contraction* ou le mouvement » ¹. Mais laissant de côté l'étude de la sensibilité, il se limite exclusivement à celle de la contractilité musculaire. D'ailleurs, sur ce point, il adopte encore la division proposée par Bichat : il reconnaît l'existence d'une contractilité organique, — insensible ou sensible, peu importe, — qui est « inhérente à la fibre musculaire », et d'une contractilité animale, qui a sa cause « dans un centre commun d'où part l'influence ou l'irradiation motrice » ². Entre ces deux contractilités, comme le disait également Bichat, toute la différence dépend du rôle que joue le cerveau : selon qu'il intervient ou qu'il n'est pas intéressé, la contraction possède des caractères différents. Sur tous ces points, le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* reprend, en somme, les analyses développées dans les *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Aux yeux de Maine de Biran, il importe toutefois de distinguer dans la contractilité animale deux modes que Bichat n'avait pas séparés : « 1° le centre unique, considéré comme *moteur*, peut recevoir, de la part des organes placés hors de sa dépendance directe, une impulsion provocante qui détermine sa *réaction* alors *forcée*, et pour ainsi dire *mécanique* ; 2° l'*action* motrice peut aussi commencer directement dans ce centre, ou n'être déterminée que par des impressions reçues ou nées dans son propre sein » ³. Or seule cette dernière peut être considérée comme volon-

¹ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. II, sect. I^{re}, ch. II, § 3 ; éd. T., t. III, p. 197-198.

² *Ibid.*, p. 199-200.

³ *Ibid.*, p. 200-201.

taire, parce que seule elle implique une initiative de l'individu. Du point de vue biranien, ce ne sont donc pas deux, mais trois espèces de contractions qu'il faut compter : l'une, toute organique, se produit immédiatement en chaque organe particulier ; la seconde, spécifiquement animale, vient du centre cérébral, mais en réponse à quelque excitation extérieure ; la dernière enfin, réellement volontaire, dérive du centre cérébral en vertu d'une détermination spontanée. Ces précisions étant apportées, le problème qui se pose paraît assez simple : il s'agit de savoir si les données de la physiologie suffisent à rendre compte de la contractilité volontaire. En cherchant à expliquer la notion d'effort par des considérations d'ordre physiologique, Maine de Biran s'aperçoit, en effet, que sa tâche est très précise. Manifestement les phénomènes de contractilité organique et de contractilité animale ne sont pas accompagnés d'effort : ils « excluent tout sentiment de puissance, et s'accomplissent par une force aveugle » ¹. Seule la contractilité volontaire implique ce sentiment d'une « puissance individuelle d'effort ou d'action » ² : c'est par conséquent sur elle que doivent porter toutes les analyses. Il appartient à la physiologie de dire si elle peut expliquer cette dernière espèce de contractilité : au cas où elle y réussirait, l'étude de l'effort volontaire serait close.

Une première hypothèse s'offre tout de suite à l'esprit : elle consiste à supposer l'existence d'un « centre unique de motilité » ³. Cette explication découle évidemment des anciens systèmes de physiologie ; c'est à eux du moins que Maine de Biran paraît faire allusion. Pour les physiologistes du XVIII^e siècle, c'est en effet du cerveau, considéré comme un centre unique d'action, que dépend,

¹ *Ibid.*, p. 202.

² *Ibid.*, p. 201.

³ *Ibid.*, p. 204.

malgré des différences de forme, toute espèce de contractilité. Tout mouvement y aurait sa source. Sans doute le cerveau ne ferait d'abord que réagir à des excitations reçues. Les impressions ressenties par les organes lui seraient transmises, avec toutes leurs variétés, par l'ensemble du système nerveux, et, sous cette influence, certaines réactions motrices se trouveraient automatiquement déclenchées. Les mouvements exécutés par l'être vivant apparaîtraient comme la suite d'une impulsion subie. A la longue, il arriverait cependant qu'une action spontanée se dessine à son tour. En recevant les mêmes excitations et en répondant toujours par des mouvements analogues, le centre de motilité contracterait d'une manière insensible des déterminations internes, lui permettant d'agir ensuite par sa propre énergie. « Prenant peu à peu une sorte d'initiative ou de prédominance » ¹, il saurait enfin diriger et commander l'action : d'instrument passif qu'il était d'abord, il deviendrait principe de mouvement. Mais qu'il s'agisse d'un effort voulu ou d'une réaction instinctive, il n'y aurait au total qu'un centre organique : seuls ses modes d'activité varieraient. L'effort comme le mouvement irréfléchi émaneraient donc d'un même centre.

De graves objections surgissent pourtant : Maine de Biran signale en particulier deux difficultés, qui lui paraissent décisives. Dans beaucoup de cas, dit-il, l'activité volontaire et l'activité instinctive sont simultanées. « Nous surprenons souvent en nous, dans un même instant, l'action de deux forces dont celle qui est nôtre, que nous appelons *volonté* ou *moi*, s'oppose à l'autre, lui résiste ou lui cède, s'empare des actes aveugles qu'elle entraînait, les arrête ou leur donne une autre direction » ². Or, « comment se ferait-il que le même centre

¹ *Ibid.*, p. 205.

² *Ibid.*, p. 206.

indivisible fût tout à la fois le sujet, l'agent, le spectateur éclairé et l'instrument passif de déterminations si diverses » ¹ ? L'homme étant alors divisé contre lui-même, on ne saurait attribuer au même centre organique deux modes contraires d'activité. D'ailleurs, il arrive parfois que le centre cérébral entre en action par lui-même, sans déterminer pour autant des mouvements qui soient vraiment volontaires. « On trouve plusieurs exemples de ce cas dans les phénomènes de l'habitude, dans ceux du somnambulisme où les mouvements sont très coordonnés quoiqu'il n'y ait pas de *moi*, ni par conséquent de *vouloir* proprement dit » ². Les mouvements issus de cette activité organique sont peut-être sentis comme de simples impressions musculaires, mais ils ne sont accompagnés d'aucun sentiment d'effort. Pour expliquer celui-ci, il ne suffit donc point d'invoquer l'existence d'une initiative cérébrale, cette initiative pouvant se produire sans qu'il y ait un vrai vouloir. Ainsi l'hypothèse d'un centre unique ne rend pas compte de ce qui est spécifique dans l'activité volontaire : elle finit par confondre celle-ci avec les mouvements aveugles de l'instinct, si bien que l'effort ne se distingue plus d'un geste irréfléchi ; elle n'explique donc rien.

Mais ne pourrait-on point supposer encore qu'il existe dans le cerveau deux centres séparés, ayant chacun leur rôle et leur fonction ? Cette seconde hypothèse aurait l'avantage d'éviter les écueils auxquels se heurte la précédente. Elle est d'ailleurs suggérée par certaines vues de Cabanis. Là encore Maine de Biran procède par allusion, mais de façon très claire. Il rappelle la distinction qui avait été faite dans les *Rapports du physique et du moral de l'homme* entre deux espèces de déterminations : les unes, aveugles et irréfléchies, appartiennent à l'ins-

¹ *Ibid.*, p. 206.

² *Ibid.*, p. 207.

inct ; les autres, par la conscience qui les accompagne, relèvent de la volonté. Cabanis prétendait même rattacher les unes et les autres à des fonctions organiques différentes, et proposait d'étudier séparément les organes des sens et la sensibilité interne. Aussi l'idée de retrouver une division semblable à l'intérieur du cerveau devait naturellement s'imposer : des hommes comme Lacaze et Pinel la partagèrent, et Gall ne fit qu'en tirer toutes les conséquences. En acceptant avec eux cette hypothèse, on se trouverait conduit à concevoir, dans le cerveau, deux ou plusieurs centres différents, qui n'auraient pas la même fonction. Qu'on en imagine deux, par exemple : à l'un se rattacheraient les mouvements réactionnels, provoqués par les affections profondes de l'organisme ; à l'autre appartiendrait l'initiative volontaire. On s'expliquerait ainsi la diversité des actes humains d'une manière très simple : au début de la vie, seul serait mis en jeu « le centre de réaction motrice », qui se trouve sous la dépendance « des impressions intérieures vives et confuses » ; mais bientôt « le centre d'action directe » apprendrait, en se développant, à déployer son action, donnant par là naissance à « l'effort senti et voulu » ¹. Il resterait vrai que toute activité émane du cerveau ; mais à l'intérieur de celui-ci deux centres devraient être discernés : et le fait qu'ils s'exercent tantôt ensemble et tantôt séparément justifierait assez la distinction qui les oppose.

Maine de Biran ne croit pas cependant que l'explication soit satisfaisante. Certes, il reconnaît à cette nouvelle hypothèse le mérite d'avoir donné des faits une description fidèle. Elle a fait voir, dit-il, qu'il existe en l'homme un dualisme essentiel. En séparant les mouvements instinctifs de ceux qui sont accomplis par une volonté libre, ses partisans ont montré la complexité de

¹ *Ibid.*, p. 210.

l'âme humaine et fait sentir en elle d'irréductibles oppositions. Ils ont en tout cas cherché à rendre compte des phénomènes de la vie d'une manière plus exacte, et il faut leur en savoir gré. Mais la description qu'ils ont donnée offre-t-elle autre chose qu'un symbole? Pour distinguer l'activité volontaire et l'activité instinctive, ils ont imaginé l'existence de deux centres organiques ayant leur indépendance. Or l'hypothèse est purement gratuite : elle se borne à matérialiser, par une division réelle du cerveau, ce qui n'était qu'une distinction tout idéale entre des modalités d'action différentes. Rien ne justifie un pareil procédé. Que vaut exactement la classification psychologique sur laquelle on s'appuie? Même si elle est juste, rien ne permet de conclure à une division parallèle des fonctions cérébrales. On ignore quel rapport peut exister entre une activité mentale et un centre organique. Notamment nul ne peut identifier le vouloir, tel qu'il est aperçu dans l'intimité de la conscience, avec un centre quelconque. On ne voit nul rapport de l'un à l'autre, parce que ce sont des réalités essentiellement différentes. Une explication, qui fait appel à l'hypothèse de plusieurs centres physiologiques distincts, reste donc purement verbale : elle n'ajoute rien aux faits eux-mêmes, et doit par conséquent être négligée ¹.

¹ Des remarques analogues ont été développées par Maine de Biran à propos du problème des localisations cérébrales ; elles ont même donné lieu à un mémoire, qui a été lu, en 1808, devant la Société médicale de Bergerac : *Observations sur les divisions organiques du cerveau*, éd. T., t. V, p. 69-129. Dans ce mémoire, Maine de Biran rappelle que les recherches physiologiques ont été poursuivies dans deux directions principales. Les uns, comme La Peyronie et Lancisi, adoptent une attitude semblable à celle de Descartes et cherchent à définir le siège de l'âme : ils finissent ainsi par faire dépendre toutes les opérations intellectuelles d'un seul centre cérébral. D'autres, au contraire, parmi lesquels se trouvent Willis et Gall, reprennent une idée qu'avaient suggérée Hartley et Bonnet : ils considèrent que si la faculté de sentir peut être décomposée suivant les organes des sens qui lui four-

Se tourner vers la physiologie, c'est se vouer finalement à un échec : on ne réussit pas à expliquer l'impression d'effort par l'activité d'un ou plusieurs centres organiques. L'examen des hypothèses précédentes le prouve suffisamment ; mais, pour conclure, Maine de Biran cherche à préciser les raisons profondes de cet insuccès, et voici ce qu'il remarque ¹. En dépit des tentatives faites, il reste impossible de concevoir comment l'action d'un centre cérébral pourrait s'accompagner du

nissent les impressions qu'elle recueille, l'ensemble des facultés mentales, telles que l'imagination, la mémoire, l'association des idées, le jugement, etc..., doivent également se répartir en différentes régions du cerveau, où elles sont comme localisées. On parle donc, tantôt d'un centre unique, tantôt d'une multiplicité de centres. Or, d'après Maine de Biran, ces hypothèses sont insoutenables. Rien n'autorise à croire que le sujet pensant puisse être attaché à un centre unique situé dans le cerveau : on ne s'explique pas, dans ces conditions, le caractère « réflexif » qui appartient au moi (p. 81). Quant à imaginer plusieurs centres au lieu d'un seul, c'est parfaitement inutile : on se rend la tâche plus délicate, car il devient malaisé de concevoir « la simplicité et l'identité » du moi (p. 83) ; on se heurte d'ailleurs aux mêmes difficultés que dans l'hypothèse d'un centre unique, dès qu'on cherche à comprendre le phénomène de la réflexion (p. 82). Au total, nulle tentative ne réussit : on peut sans doute noter, à titre de fait, l'existence d'un rapport entre telle faculté morale et tel caractère physique ; mais ce n'est là qu'une constatation tout empirique ; il demeure impossible « de concevoir ou d'expliquer ce rapport » (p. 88). Pareil échec contient, à vrai dire, un enseignement précieux, et Maine de Biran ne manque pas de l'indiquer. A ses yeux, l'erreur de tous ceux qui ont parlé de localisations cérébrales est d'avoir méconnu « l'hétérogénéité absolue » qui existe entre « le sujet pensant » et « les organes matériels » (p. 81) ; entre des phénomènes de nature si différente il ne peut y avoir aucune analogie (p. 86) : on peut assurément décrire les diverses parties du cerveau à l'aide d'une méthode d'observation purement scientifique ; mais si l'on veut atteindre les impressions mêmes de la conscience et les opérations de la pensée, on doit faire appel au témoignage du « sens intime », c'est-à-dire à une méthode radicalement nouvelle (p. 99). Ainsi se trouve indirectement confirmée la thèse du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, d'après laquelle aucune hypothèse physiologique ne peut expliquer l'effort.

¹ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. II, sect. I^{re}, ch. II, § 3 ; éd. T., t. III, p. 212-215.

sentiment d'effort. Lorsque le cerveau ne fait que réagir à des excitations reçues, il est évident qu'aucun sentiment de conscience ne peut s'associer aux gestes qui sont accomplis. Il suffit, pour s'en convaincre, d'observer dans quelles conditions l'activité cérébrale est alors déclenchée : en elle tout se trouve déterminé ; elle est le prolongement mécanique d'une impression subie ; elle peut donc se manifester par des affections simples et obscures, mais, en raison même de son automatisme, elle ne saurait passer pour volontaire. En ce cas, le centre cérébral se borne à rendre ce qu'il a reçu, et tout se fait en dehors du plan de la conscience. Au reste, personne ne l'a nié ; quand on parle de l'effort volontaire, on considère plutôt le cerveau comme un centre d'action directe, et l'on s'imagine qu'en ce cas le déploiement d'activité cesse d'être inconscient, comme si toute initiative cérébrale devait nécessairement produire un sentiment d'effort. Rien n'est changé pourtant, car cette initiative n'a point qualité pour produire des effets ayant un caractère de nouveauté absolue. Par hypothèse, le stimulant qui la détermine est de même nature que ceux dont l'origine se trouve à la périphérie du corps, puisque, comme eux, il est organique ; aucune différence ne doit donc exister entre le mouvement qu'il produit et celui que déclenche un excitant externe. Pas plus dans un cas que dans l'autre, il ne peut y avoir conscience d'un effort. La critique de la première hypothèse physiologique a mis en lumière cette impossibilité, en faisant voir que le centre cérébral entre quelquefois en action par lui-même, sans provoquer pour autant des mouvements volontaires. Et l'examen de la seconde hypothèse a révélé par la suite qu'il ne servirait à rien de concevoir deux centres distincts au lieu d'un seul : on se heurterait toujours aux mêmes difficultés, le centre indépendant ne pouvant jamais déployer qu'une activité semblable à celle du centre de réaction. Bref, il est

apparu « que l'action seule du centre organique sur les nerfs moteurs qui lui sont contigus, ne doit amener aucune modification particulière dans la sensibilité animale » ¹. C'est dire qu'à l'intérieur du système nerveux aucun vouloir, ni par conséquent aucune pensée réfléchie ne sauraient surgir. Le cerveau et les nerfs qui en dépendent peuvent être considérés comme un tout qui est de nature homogène; des affections simples et des irritations doivent s'y produire, mais nulle perception claire et nul effort, car tout s'y passe comme s'il n'y avait que des réflexes. Des phénomènes organiques s'ajoutant à des phénomènes organiques ne donnent jamais un sentiment de conscience et encore moins un sentiment d'effort; là où n'existe qu'un système d'organes semblables et où toute action se déroule sur un même plan, il n'y a rien de volontaire. Pour qu'on puisse voir naître l'initiative d'une volonté consciente, il faut qu'entre les systèmes qui s'opposent dans la détermination de cet acte, une hétérogénéité radicale se manifeste. On peut dire que le sentiment de l'effort suppose le heurt de deux forces irréductibles; du moins son caractère ne s'explique que par « l'intervention de quelque agent autre que le centre organique du système nerveux » ². Sans doute, cet agent, qui est d'un ordre différent, reste en lui-même inaccessible à la science physiologique : celle-ci se borne à constater qu'il est nécessaire d'en admettre l'existence; mais elle est incapable de le définir. De nouvelles recherches sont à entreprendre, à cet égard; cependant il est déjà précieux de savoir qu'« il y a quelque autre chose que le cerveau qui commence le mouvement lorsque celui-ci est voulu et accompagné d'effort » ³. La physiologie doit être dépassée : c'est elle-même qui nous l'apprend.

¹ *Ibid.*, p. 214.

² *Ibid.*, p. 215.

³ *Ibid.*, p. 220. « Il faut donc bien qu'il entre dans l'exercice

Du moins, un point est acquis. En abordant l'étude de l'effort volontaire, Maine de Biran pouvait être tenté de faire appel à des explications purement physiologiques. Si ces explications avaient été satisfaisantes, c'eût été la preuve que, pour comprendre l'homme, la science qui ne connaît que des faits objectivement constatés, est seule compétente : avec l'effort volontaire apparaissent en effet les caractères mêmes de toute vie psychologique ; assimiler l'effort au déploiement d'une activité physique eut ainsi conduit à penser qu'en l'entendement il n'est rien que l'observation scientifique ne puisse atteindre. Que quelques philosophes, au xviii^e siècle, l'ait volontiers imaginé, c'est possible ; une réflexion sincère a convaincu Maine de Biran qu'il faut renoncer à ces descriptions faciles. Maine de Biran s'est aperçu très vite que la physiologie ne résoud rien : elle expose, d'une façon assez claire, comment les phénomènes organiques s'enchaînent les uns aux autres ; mais, pour expliquer l'apparition d'un sentiment d'effort, elle échoue : ne connaissant, par définition, que des faits de nature homogène, elle ne saurait tirer, en les combinant, quoi que ce soit de nouveau. Dépasant ces réflexions critiques, Maine de Biran a même reconnu que, par les analyses où elle entraîne, la science physiologique conduit à concevoir l'existence d'un principe d'activité radicalement distinct des mouvements du corps et supérieur à tout mécanisme. Or, de telles remarques ont des conséquences capitales. Du fait qu'elles révèlent en l'homme la présence d'un élément qui est de nature hyperorganique, elles laissent pressentir un approfond-

de la volonté appliquée à mouvoir le corps, quelque chose de plus que dans les fonctions de l'organisme nerveux et cérébral ; et ce quelque chose de plus, sous quelque titre qu'on l'exprime, devra être considéré comme la part nécessaire d'une force hyperorganique ». *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. II, § 3 ; éd. N., t. III, p. 465.

dissement de la doctrine des premières années ; d'autre part, en montrant la nécessité de faire appel aux données immédiates de la conscience, elles précisent une fois de plus certaines indications méthodologiques. Bref, l'ensemble de ces considérations aboutit à un résultat qui, pour paraître négatif, n'en est pas moins de première importance. Désormais Maine de Biran doit dire que l'analyse physiologique de l'effort volontaire n'apporte pas d'explication ; mais il peut aussi reconnaître qu'elle fait toucher du doigt la mystérieuse action de quelque réalité nouvelle et que par conséquent l'esprit doit s'élever à un nouveau mode de connaissance. C'est vers cet inconnu que Maine de Biran doit se tourner.

*
* *

Une certaine témérité devient nécessaire, ou plutôt il faut se décider à franchir le pas et tenter l'aventure. Il est définitivement établi que l'effort ne saurait être assimilé à un phénomène d'ordre physiologique. N'y voir que le déploiement d'une activité physique, c'est, en effet, n'en pas saisir les caractères profonds ; c'est le confondre avec le réflexe ou l'instinct ; c'est lui ôter, par l'explication qu'on en propose, l'originalité qu'on y a d'abord aperçu. Pareille tentative doit fatalement conduire à un échec : il est inutile de s'y risquer. C'est d'une méthode différente qu'il convient de faire usage. Les considérations qui précèdent la suggèrent d'ailleurs invinciblement, et force est bien d'y avoir recours. N'a-t-il pas fallu reconnaître qu'avec l'effort apparaît quelque chose de plus que dans l'activité tout organique du centre cérébral ? La physiologie elle-même le constate de la façon la plus éclatante, lorsqu'elle avoue la nécessité où elle se trouve de faire appel à un principe qui la dépasse. Aussi ne reste-t-il qu'à tirer la conclusion de cet aveu. Puisque les procédés d'étude que préconise la science se

sont révélés insuffisants, et puisqu'en définitive il doit y avoir place en l'homme pour une activité que l'observation extérieure n'atteint pas, que faire, sinon chercher à saisir en elle-même, et dans un contact immédiat, cette mystérieuse puissance ? Il faut se placer délibérément à l'intérieur de la réalité qu'on veut connaître. On doit s'y transporter par une espèce de saut brusque, afin de l'appréhender du dedans.

Et comment y réussir, si ce n'est en vivant ce qu'on se bornait à imaginer ? L'exemple de la perception, à cet égard encore, est bien significatif. Sans doute il ne viendrait à l'idée de personne de demander par quel moyen on peut concevoir ce qu'est une couleur ou un son. Mais, si le cas se produisait, tout le monde serait d'accord pour dire que seul l'exercice des sens qui correspondent aux qualités en question peut renseigner : c'est, en fait, à la vue ou à l'ouïe d'instruire. On ajouterait même que pour quiconque serait privé de l'un ou de l'autre de ces sens, nul espoir ne subsisterait de concevoir autrement que par simple analogie, ce que sont les perceptions du commun des hommes. Peut-être dirait-on à l'aveugle que l'écarlate est quelque chose d'éclatant, comme le son de la trompette ; mais jamais une comparaison, quelque ingénieuse qu'elle soit, ne remplacerait pour lui la vision réelle. En dehors de l'impression effectivement sentie et pour ainsi dire vécue, aucune connaissance vraie n'existe. Ainsi le principe d'activité, dont la physiologie suppose l'existence, ne saurait, lui non plus, être décrit du dehors. C'est ce que remarque Maine de Biran : « si l'on demandait dès à présent à le connaître par une explication plus détaillée, je répondrais que chacun de nos sens se définit de lui-même par son exercice » ¹. Pour connaître du dedans

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. I^{re}, sect. II, ch. I^{er} ; éd. T., t. VIII, p. 180.

la force active qu'on observe en l'homme, l'action devient par conséquent nécessaire. Il n'est possible d'atteindre au cœur de cette réalité nouvelle, que si l'on est résolu à suivre le mouvement même où se déploie l'effort, le geste par lequel on agit pouvant seul révéler à la pensée la puissance qui la fonde. C'est en définitive par l'effort que l'effort est découvert.

Ainsi vécu, l'effort apparaît d'abord comme une réalité *sui generis*. Il se révèle avec des caractères qui font voir en lui quelque chose d'original et de vraiment nouveau. On ne saurait le confondre avec les mouvements de l'instinct : ceux-ci sont entièrement subordonnés aux impressions des sens, tandis que l'effort est libre. Au reste, entre celui-ci et les mouvements organiques il y a souvent opposition et lutte : par l'effort volontaire on cherche à se dresser contre les appétits violents des passions, pour les dominer et les soumettre. Aussi comment ne distinguerait-on pas deux modes si dissemblables d'activité ? Tout indique qu'en fait les actes de la « volonté naissante » diffèrent profondément des « déterminations aveugles de l'instinct » ¹. Ce n'est pas qu'on perçoive ici l'existence d'une force ayant la valeur d'un absolu : le sentiment de l'effort ne fait rien atteindre de comparable. Si l'on fait appel, sur ce point, au témoignage de la conscience, on doit reconnaître que nulle puissance abstraite ne se découvre ; nulle force en soi n'est aperçue, mais seulement le geste infiniment simple d'un vouloir. Un philosophe qui croirait s'élever jusqu'à l'idée d'une âme indépendante, se tromperait ; il ne connaîtrait toujours qu'un mode d'action essentiellement relatif. C'est dire que ni la notion de force inconditionnelle, ni l'image d'un mouvement purement organique, ne font comprendre ce qu'est l'effort. Celui-ci est irréductible à tout ce qu'on peut saisir par l'abstraction

¹ *Ibid.*, ch. II, p. 196.

ou par les sens ; il est quelque chose qui de soi-même et sans contrainte se porte à l'action. Il est à part, ne se ramène à rien de connu, et constitue par conséquent une réalité d'un ordre nouveau : c'est comme tel qu'on doit le définir.

L'erreur d'un homme comme Destutt de Tracy fut précisément de méconnaître ce caractère original. Sans doute Tracy avait-il admis, dans son *Mémoire sur la faculté de penser*¹, l'existence de mouvements spontanés ; il avait même cru qu'il pouvait expliquer par eux la connaissance des objets extérieurs et le développement des facultés de l'esprit. Mais, plus tard, reprenant les mêmes analyses dans ses *Éléments d'idéologie*², il prétendit que la simple sensation de mouvement ne suffit pas à faire connaître l'existence des corps ; il pensa que, pour avoir de telles conséquences, le mouvement devait être volontaire, c'est-à-dire déterminé par des désirs : les sensations ayant la propriété de produire en nous des impressions de plaisir ou de douleur, il nous est impossible, disait-il, de ne pas désirer en jouir ou les éviter, et ces désirs, ajoutait-il, constituent le vouloir. Désir et volonté finissaient de la sorte par se confondre, pour se rattacher tous deux à la faculté générale de sentir, dont ils n'étaient que le prolongement ; l'effort, par lequel nous nous portons vers un objet, apparaissait lui-même comme la suite d'une impression immédiatement éprouvée. On comprend donc que devant une thèse, qui marquait un retour vers les conceptions de Condillac, Maine de Biran se soit élevé avec force. Dans sa *Cor-*

¹ Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser*, Part. II, ch. VI.

² Destutt de Tracy, *Idéologie*, ch. VII-VIII. Cf. aussi le *Mémoire de Berlin* (1806), dont Tracy avait communiqué le manuscrit à Maine de Biran (*Correspondance entre Destutt de Tracy et Maine de Biran*, éd. T., t. VII, p. 302-303), et dont Tisserand a publié le texte dans la *Revue philosophique*, sept.-oct. 1933, p. 165-187 (cf. notamment p. 169 et p. 173).

respondance avec Tracy, il entreprend d'en démontrer l'incohérence par l'absurdité des affirmations qui en résultent. Entre les déterminations volontaires et les déterminations instinctives, c'est-à-dire entre le vouloir et le désir, il se refuse à voir une identité. Assimiler les unes aux autres revient à soutenir « que les mouvements du fœtus, dans le sein de sa mère, sont accompagnés de *vouloirs* et, de proche en proche, que les déterminations de chaque centre ou chaque foyer partiel de sensibilité, que les mouvements de chaque fibre nerveuse s'exécutent par autant de volontés partielles inséparables des affections immédiates dont ces parties sont les sièges » ¹. Personne n'ose évidemment souscrire à de telles conséquences ; et pourtant celles-ci découlent logiquement du principe posé par Tracy. Il faut y voir la preuve, conclut Maine de Biran, qu'entre les facultés en question nul rapprochement ne saurait être fait ; une distinction très nette doit être maintenue : les mouvements volontaires, librement accomplis, sont accompagnés de conscience, tandis que ceux que le désir seul inspire n'impliquent qu'un sentiment tout affectif. C'est redire avec plus d'insistance, qu'en l'effort apparaît une fonction *sui generis*, ayant ses caractères spécifiques et méritant par conséquent un nom nouveau.

Aussi bien est-ce là ce que Maine de Biran se plaît à souligner par le terme dont il use. Chaque fois qu'il veut parler de l'effort, il le qualifie de force « hyperorganique » ². Cette épithète lui semble la plus propre

¹ *Correspondance entre Destutt de Tracy et Maine de Biran*, éd. T., t. VII, p. 269.

² « Appelons donc phénomènes *organiques* ceux qui résultent de la vitalité précisément parce qu'ils ne se manifestent que dans les êtres organisés, de quelque manière qu'ils le soient... Appelons *hyperorganiques* exclusivement les faits qui ne peuvent nous être connus par aucune observation de ce qui se passe au dehors, ni expliqués par aucun jeu de l'organisation, par aucun arrangement ni mouvement des parties, mais seulement par conscience ».

à faire saisir sa pensée, parce que, mieux que toute autre, elle met en lumière l'originalité de ce qu'elle désigne. Par elle, nous comprenons qu'il ne s'agit pas d'une réalité comparable à l'émission de quelque force matérielle ; il ne s'agit pas d'un influx nerveux que le cerveau pourrait lancer vers un point quelconque du corps. Étant hyperorganique, la force qu'invoque Maine de Biran est d'un autre ordre que les phénomènes dont le physiologiste s'occupe : elle leur est supérieure et les domine. Nous devons toutefois nous garder de voir en elle une réalité pleinement dégagée du corps. Maine de Biran ne parle point d'un vouloir immatériel et tout intérieur. Rien ne nous autorise à croire qu'avec l'effort nous ayons la révélation d'une spiritualité pure, et l'expression de Maine de Biran doit être prise dans son sens le plus strict : elle désigne quelque chose qui est plus qu'une réaction organique, mais qui n'est pas cependant une énergie spirituelle. La notion peut en paraître obscure, fuyante, ambiguë ; mais c'est de là peut-être qu'elle tire sa profondeur. En tout cas, elle nous livre ce qu'il y a de plus nouveau dans la pensée biranienne : l'idée d'une puissance, réellement originale, qui ne se situe, ni sur le plan du corps, ni sur le plan de l'esprit, et dont l'efficace ne saurait, malgré tout, être niée. Quand il qualifie d'hyperorganique cette puissance manifestée par le vouloir, Maine de Biran fait directement comprendre, mieux que par tout commentaire, ce qu'il y a d'unique dans l'effort, ce quelque chose d'inexprimable et de mobile qui en constitue la nature.

Il va même plus loin. Du moment qu'on ne fait toujours appel qu'à l'expérience vécue, l'originalité qui vient d'être soulignée peut en effet se définir d'une façon

plus complète. Et de fait, approfondissant ce qu'il a dit jusqu'alors, Maine de Biran déclare que l'effort est essentiellement une relation, c'est-à-dire un acte, qui échappe à l'analyse parce qu'il est un tout. Sans doute y peut-on discerner par abstraction deux éléments, dont l'opposition semble absolue ; et Maine de Biran ne manque pas de le faire : on imagine, d'un côté, une détermination motrice où se manifeste la cause réelle de l'effort, et, de l'autre, une sensation musculaire qui marque l'aboutissement du vouloir. « Le fait primitif qui sert nécessairement de point de départ à la science, va donc se résoudre dans un premier effort où l'analyse peut encore distinguer deux éléments : une force hyperorganique naturellement en rapport avec une résistance vivante » ¹. De la sorte l'effort paraît double. Entre la force intérieure qui le provoque et la résistance organique qui l'accompagne, Maine de Biran a cependant soin de noter qu'il existe un lien très étroit. Ce lien est même si fort que les termes par lesquels il s'exprime semblent disparaître derrière lui. Tout se passe comme si les deux éléments qu'on oppose n'avaient point par eux-mêmes de réalité propre ; seul devrait être affirmé un rapport. On ne saurait donc concevoir une force et une résistance, entre lesquelles une mystérieuse connexion s'établirait. Ce qui est essentiel, au contraire, c'est cette connexion même, dont la résistance organique et la force intérieure ne sont que des aspects relatifs ; ce qui est réel, c'est ce lien. Parce qu'il est d'ordre hyperorganique, l'effort est un acte, où les éléments que la pensée conceptuelle distingue sont réellement impliqués l'un dans l'autre : il convient de le considérer comme tel, dans sa simplicité. Dès *l'Essai sur les fondements de la psychologie*, Maine de Biran en fait la

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. I^{re}, sect. II, ch. I^{er} ; éd. T., t. VIII, p. 187.

remarque : il indique alors, et d'une façon très nette, que le fait primitif est « un rapport dont les deux termes sont distincts sans être séparés » ¹. Quelques années plus tard, dans ses *Réponses* à Stapfer, il s'explique sur ce point avec une insistance plus marquée : « L'effort voulu et immédiatement aperçu et dans sa détermination et dans la motion active (phénomène de conscience aperçu ainsi comme effet qui manifeste nécessairement sa cause productive), est un seul fait composé de deux éléments, un seul rapport à deux termes, dont l'un ne peut être isolé de l'autre sans changer de nature ou sans passer du concret à l'abstrait, du relatif à l'absolu. Le vouloir considéré dans l'âme, hors de son effet, se résoud dans la notion de force absolue, notion d'un genre tout différent et qui ne saurait être primitive. D'un autre côté, la motion considérée objectivement dans l'organe musculaire séparément du vouloir qui l'actualise ou s'actualise en elle, est un fait physiologique ou une sensation comme une autre, qui n'a rien d'actif. En affirmant la *connexion*, je ne dis pas entre deux faits, mais entre deux éléments nécessaires d'un même fait, nous ne faisons qu'exprimer le fait primitif de conscience, nous n'allons point au delà » ². « On voit donc bien ici qu'il n'y a pas deux faits, deux modes spécifiquement différents, en connexion accidentelle ; mais un seul fait, un seul et même mode actif, et relatif par sa nature » ³. Ailleurs encore il revient sur cette idée : dans les *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, il fait remarquer que le fait primitif « consiste dans un rapport fondamental simple, ou irrésoluble en termes phénoméniques, où la cause et l'effet, le sujet et le mode actif se trouvent unis indivi-

¹ *Ibid.*, p. 186.

² *Réponses aux arguments contre l'aperception immédiate d'une liaison causale*, éd. C., t. IV, p. 372.

³ *Ibid.*, p. 374.

siblement dans le même sentiment ou la même perception d'effort — *nisus* — dont les muscles soumis à la volonté sont les organes propres » ¹. L'effort est indivisible et constitue un tout.

Par suite — et cette première conséquence est capitale — il ne saurait comporter aucune succession. Étant simple, il est tout entier en un seul instant ; il ne peut se décomposer en plusieurs moments distincts les uns des autres ; il exclut toute idée de devenir. C'est ce que Stapfer avait peine à comprendre. A travers les *Réponses* que Maine de Biran adresse à son ami, on voit, en effet, que celui-ci avait tendance à opposer le vouloir proprement dit et le mouvement exécuté, comme on oppose la cause et son effet. Il croyait devoir séparer deux phénomènes, dont la succession occupait à ses yeux une certaine durée ; et, comme le remarque Maine de Biran, il finissait ainsi par concevoir « la volition et la motion comme deux faits ou modes distincts et séparés en temps, dont l'un suit l'autre dans la conscience qui est censée s'attacher à chaque mode séparément » ². C'était voir dans l'effort deux événements successifs, extérieurs l'un à l'autre, et dont l'enchaînement semblait dès lors très délicat. Aussi Maine de Biran écarte-t-il, par une déclaration expresse, l'idée d'un pareil dualisme comme l'hypothèse d'une succession temporelle. « Les deux éléments du même fait de conscience coïncident dans un seul mode relatif et dans un seul et même instant de la durée subjective du *moi*... La simultanéité absolue du vouloir et de la motion est aussi évidente que le fait même de conscience ou la relation fondamentale qu'elle constitue et qui n'existerait pas sans elle, c'est-à-dire si les deux éléments n'étaient pas simulta-

¹ *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Introduction, § 2 ; éd. B., p. 135.

² *Réponses aux arguments contre l'aperception immédiate d'une liaison causale*, éd. C., t. IV, p. 376-377.

nés... Toute force productive est essentiellement simultanée avec l'effet ou le phénomène en qui et par qui elle se manifeste » ¹. Bref, dans l'effort nulle succession n'existe : d'après Maine de Biran lui-même, il s'agit d'un acte qui est simple ; on ne saurait par conséquent apercevoir deux événements là où il n'y en a qu'un, ni distinguer deux moments là où il n'y a pas de devenir. Toutefois, malgré de telles affirmations, M. Brunschvicg reprend contre Maine de Biran les objections de Stapfer. Avec l'analyse biranienne, dit-il dans *L'expérience humaine et la causalité physique*, « les faits sont transposés de l'ordre de l'esprit dans l'ordre de la matière, par un appel à des métaphores représentatives d'un donné qui ne peut être imaginé que comme extérieur » ². Entre les deux termes de l'effort, il existe, aux yeux de M. Brunschvicg, une extériorité réelle et, partant, une succession : « cette extériorité des éléments est quantitativement diminuée, elle n'est nullement supprimée, par la remarque que leur succession est si rapide qu'elle ne laisse pas subsister d'intervalle appréciable » ³. Maine de Biran se serait trouvé « réduit à insister sur la rapidité de cette succession » ; mais « croyant apercevoir deux éléments dans un même fait de conscience, il n'aurait pas en réalité fait autre chose que « voir » deux billes dans une même boîte » ⁴. Et M. Brunschvicg cite à l'appui de sa thèse un passage tiré de l'*Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière*, où, après avoir distingué l'acte de la volonté efficace et la sensation musculaire, Maine de Biran ajoute que celle-ci « suit cet acte dans un instant inappréciable de la

¹ *Ibid.*, p. 377.

² Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1921, p. 44.

³ *Ibid.*, p. 44-45.

⁴ *Ibid.*, p. 44-45.

durée » ¹. Ce texte ne semble pas autoriser cependant l'interprétation qui en est donnée. Puisque l'instant, dont il est question, est inappréciable, on ne saurait parler, en fait, de succession réelle. C'est par une opération toute verbale que l'effort est décomposé en deux événements qui se suivent : M. Brunschvicg ne peut compter deux moments distincts que parce qu'il se place sur le plan de la logique et de l'analyse descriptive, et non sur celui de l'effort vécu ; il explique celui-ci du dehors, au lieu de l'appréhender du dedans. A qui l'interroge, l'expérience intérieure, qu'il faut invoquer ici, ne révèle ni succession, ni division ; elle découvre une unité concrète, là où le langage, qui procède par abstraction, parlait d'une dualité ; elle ne fait voir qu'un seul fait, sans coupure ni devenir. En cette question soulevée par Stapfer et reprise par M. Brunschvicg, tout dépend, en somme, du point de vue auquel on se place. Maine de Biran reconnaît aussi, qu'en envisageant l'effort sous son aspect extérieur, on y peut séparer « deux éléments ou deux instants » ². Il ajoute néanmoins que si l'on fait appel au sentiment immédiat, on aperçoit la coexistence de ces deux termes « en un seul point indivisible du temps... : admettez le moindre intervalle ou le plus simple intermédiaire sensible entre un acte de vouloir et son effet, vous dénaturez cet acte, vous détruisez la force même dans son principe, ou son mode essentiel de manifestation » ³. C'est

¹ *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière*, § 8 ; éd. C., t. IV, p. 245 : « Le premier sentiment de l'effort libre comprend deux éléments ou deux termes indivisibles, quoique distincts l'un de l'autre dans le même fait de conscience, savoir : la détermination ou l'acte même de la volonté efficace, et la sensation musculaire qui accompagne ou suit cet acte dans un instant inappréciable de la durée ».

² *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. I^{re}, sect. II, ch. I^{er} ; éd. T., t. VIII, p. 183-184.

³ *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. II, § 4 ; éd. N., t. III,

rappeler de façon nette que l'effort possède l'indivisible unité d'un geste simple. En lui, le vouloir implique effectivement la réaction musculaire et la réaction musculaire le vouloir ; il est constitué, non par la juxtaposition de l'un à l'autre, mais par leur mutuelle relation ; ou plutôt, il est cette relation même, c'est-à-dire un acte d'ordre hyperorganique, au sein duquel la pensée discursive cherche deux termes, mais dont le jaillissement précède ce qu'on en tire et se suffit. On ne saurait donc y chercher un rythme et le décomposer en deux temps : ce serait le confondre avec les images, nécessairement multiples, qu'on s'en forme, et lui ôter, par l'explication qu'on en propose, la simplicité qui fait son essence. A plus forte raison ne saurait-on le comparer à deux billes dans une même boîte : ce serait ne voir en lui que ce qu'il n'est pas, les divers aspects d'un effort ne pouvant jamais suggérer l'élan qui en est la cause. Encore une fois, il s'agit d'une relation, qu'il est vain de vouloir résoudre ; il faut la concevoir en son unité. Pour celui qui l'exécute, l'acte où s'épanouit l'effort exclut toute succession.

Pareillement — et cette seconde conséquence est non moins importante — il exclut toute localisation. Chercher l'endroit où il s'incarne est illusoire ; dans la mesure où il est un acte simple, l'effort ne peut se situer en un point précis du corps ; on ne parviendrait à lui assigner une place dans la série des phénomènes organiques qu'en le dénaturant, et les essais pour le définir de cette manière prouveraient seulement la méconnaissance du point de vue biranien. En vérité, plusieurs

p. 499. Maine de Biran déclare ailleurs qu'en consultant le « fait primitif de conscience », on s'aperçoit « qu'il n'y a réellement aucune succession entre l'effort ou le vouloir et le mouvement opéré et senti comme effet de la cause ou force moi qui s'aperçoit elle-même dans son effet ». *Note sur certains passages de Malebranche et de Bossuet*, éd. C., t. III, p. 333.

critiques ne l'ont pas cru. Ampère, notamment, a fait sur ce point des réserves très nettes. Dans sa *Correspondance* avec Maine de Biran, il reconnaît volontiers l'importance du mouvement volontaire ; c'est même de ce mouvement, c'est-à-dire de l'effort, qu'il fait dépendre, comme Maine de Biran, l'apparition du moi. Mais là s'arrêtent les ressemblances. Ampère estime que Maine de Biran a tort de confondre le sentiment de l'effort et la sensation musculaire, qui sont deux choses tout à fait distinctes. Il note à cet égard que les sensations musculaires sont transmises au cerveau par les nerfs, et que par conséquent elles ressemblent aux données des autres sens. N'arrive-t-il pas, d'ailleurs, que des contractions soient produites par une cause étrangère, dont l'action s'exerce directement sur les muscles sans qu'on ait conscience d'aucun effort ? De tels faits montrent que les sensations musculaires n'ont par elles-mêmes aucune valeur, qu'elles sont comparables à toutes les sensations, et qu'elles ne supposent en définitive aucun vouloir. D'après Ampère, le sentiment de l'effort n'apparaît que lorsque l'âme exerce directement son action sur le cerveau. Il se produit alors une sensation très spéciale, dont « au moindre retour sur soi-même » on s'aperçoit, et « c'est cette impression tout intérieure et purement cérébrale, ou si vous voulez réfléchie, produite par le mouvement excité dans le fluide nerveux par la force hyperorganique et non par le nerf brachial qui constitue le moi » ¹. L'effort est réduit au déploiement d'une force immatérielle sur le cerveau, ce dernier devenant en quelque sorte le lieu où s'effectue l'inser-

¹ Ampère, *Correspondance d'Ampère et de Maine de Biran*, éd. T., t. VII, p. 377. « Quand je meus mon bras, je rapporte la sensation musculaire au bras, comme une douleur de dents à la mâchoire ; je sens l'effort dans le cerveau, et je le rapporte, comme les hommes qui ne savent pas ce que c'est que le cerveau, à l'intérieur de la tête ». *Ibid.*, p. 377.

tion du vouloir dans l'organisme. A quoi Maine de Biran répond aussitôt que cette réduction et cette localisation sont illégitimes. Pour sa part, il ne nie pas l'action de la force hyperorganique sur le centre cérébral ; mais il ne voit aucun motif d'exclure la sensation musculaire du sentiment d'effort. A son avis, il ne faut pas confondre, comme le fait Ampère ¹, les différentes impressions que nous sommes capables d'éprouver : parfois elles sont passivement subies, mais parfois elles ont un caractère actif qui vient du moi qui les produit ; or, entre les unes et les autres nulle ressemblance n'existe. Si l'on n'envisage l'impression musculaire que sous son aspect passif, on ne peut effectivement lui accorder aucun rôle particulier ; mais si l'on considère, par contre, qu'elle est la suite de quelque détermination volontaire, il devient impossible de la séparer du sentiment d'effort : celui-ci s'étend à la résistance organique. « J'admettrais volontiers *l'effort*, dit Maine de Biran, non pas dans l'action seule de la force hyperorganique sur le cerveau, mais dans cette action transmise jusqu'à l'organe musculaire » ². C'est dire qu'il s'agit toujours d'un acte, qui forme un tout et qui doit être défini comme tel ; on ne peut le localiser nulle part, car ce serait le mutiler arbitrairement et, par conséquent, le détruire. Mais c'est ce que W. James ne semble pas avoir compris, lui non plus. Dans son étude aujourd'hui célèbre, sur *Le sentiment de l'effort*, il essaie de démon-

¹ Pour Maine de Biran l'erreur d'Ampère est la même que celle de Bichat : l'un et l'autre ont confondu sous un même nom deux classes différentes de faits. De même qu'il importait de distinguer dans la contractilité animale deux modes irréductibles, selon que la détermination cérébrale est provoquée par un excitant externe ou qu'elle apparaît spontanément, il convient ici d'opposer l'impression musculaire qui est produite par une cause étrangère et celle qui est le résultat d'un effort.

² *Correspondance d'Ampère et de Maine de Biran*, éd. T., t. VII, p. 383.

trer que ce sentiment est d'origine externe. « Les philosophes qui ont placé le sentiment humain de la force et de la spontanéité dans un *nexus* entre la volition et la contraction musculaire, opérant ainsi la jonction du monde interne et du monde externe, ont fait fausse route » ¹. Dans ce qu'on appelle l'effort, il n'y a que des impressions tactiles ou la contraction de quelques muscles : des ligaments sont tendus, des nerfs froissés, la respiration devient haletante, la glotte se ferme, les sourcils sont froncés ; bref on ne trouve que la « représentation de sensations afférentes d'une espèce ou d'une autre » ². Comme toute sensation, l'effort est donc centripète et doit être localisé à la périphérie du corps. C'est pourtant ce que Maine de Biran ne saurait admettre. Certes il reconnaît le caractère centripète de la sensation d'effort : pour lui, comme pour James, toute contraction musculaire qui s'est produite dans un organe, se transmet par le système nerveux jusqu'au cerveau ; il en est à cet égard de la contraction voulue comme de toute sensation. Seulement Maine de Biran ajoute que, dans le cas de la contraction voulue, le mouvement centripète est le ricochet d'un mouvement centrifuge : au lieu de commencer à l'organe extérieur, pour se terminer au centre cérébral, la détermination motrice part du cerveau, pour aboutir à l'organe, d'où elle rejaillit vers son point de départ. « La sensation musculaire est un produit de la réaction du muscle transmise en sens inverse jusqu'au cerveau » ³. Tout se passe comme s'il y avait « deux transmissions en sens inverse : la pre-

¹ W. James, *Le sentiment de l'effort*, La Critique philosophique, 1881, t. II, p. 290.

² *Ibid.*, p. 290.

³ *Correspondance d'Ampère et de Maine de Biran*, éd. T., t. VII, p. 383. Cf. aussi *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. II, sect. I^{re}, ch. II, § 3 ; éd. T., t. III, p. 230-231 ; *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. I^{re}, sect. II, ch. I^{er} ; éd. T., t. VIII, p. 182-183.

mière, du cerveau au muscle ; la seconde, du muscle contracté au même centre d'où est partie l'action contractile » ¹. Mais, dans la réalité, le mouvement d'aller et le mouvement de retour coïncident ; il ne s'accomplit qu'un seul acte, dont il est impossible de donner une description analytique, parce que son élan ne s'aperçoit que dans la mesure où il se retourne et se brise, et que par lui-même il est un tout. Ainsi Maine de Biran se refuse-t-il à le situer en une région quelconque du corps. Ampère a cru en trouver le point d'application dans le centre cérébral, et James dans les organes périphériques. Par ces tentatives ils ont séparé, l'un et l'autre, une force et une résistance : l'un n'a vu que l'action de cette force sur le cerveau ; l'autre n'a envisagé que le résultat de l'impression musculaire. Mais ni l'un ni l'autre ne s'est aperçu qu'il mutilait l'effort, le caractère de celui-ci étant d'être une relation. En reprenant, de nos jours, les analyses de James ou d'Ampère, on oublie donc que, pour Maine de Biran, l'effort est un acte simple. On ne s'aperçoit pas qu'un acte de cette nature ne peut être réduit à l'un ou à l'autre de ses aspects ; il est à la fois l'un et l'autre, ou, mieux encore, la connexion de l'un à l'autre. De ce biais, il n'y a pas une force et une contraction qu'on puisse localiser ; on doit parler d'une relation, qui enveloppe, aux yeux du savant, une force et une résistance, mais dont le jaillissement domine les gestes qui le traduisent. Pour celui qui l'accomplit, l'effort ne peut se situer nulle part ².

Par de telles conséquences on aperçoit ce que Maine

¹ *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. II, § 3 ; éd. N., t. III, p. 462.

² « Les contractions musculaires par exemple et l'espèce de sensation *sui generis* qui leur correspond se localisent dans chaque organe que la volonté met en jeu : mais l'effort ne se localise pas ». *Note sur l'idée d'existence*, Part. I^{re}, § III ; éd. Tisserand, p. 66.

de Biran veut dire en déclarant de l'effort qu'il est un tout. Dans sa pensée, il s'agit de définir le déploiement original, mais simple, d'un vouloir. Quand on en veut parler, on éprouve sans doute la tentation d'y chercher les éléments, en apparence plus simples, qui le composeraient ; on s'habitue à n'y voir qu'une synthèse, où seraient seulement rapprochées des réalités préexistantes. Maine de Biran considère pourtant que c'est une erreur : pour lui, l'ensemble précède les parties et doit, par conséquent, se concevoir directement. Il faut saisir en elle-même cette totalité : à sa manière elle est simple, non pas d'une simplicité logique comme en désire la pensée discursive, mais de la simplicité des choses qui apparaissent telles à celui qui les connaît du dedans. Les critiques de Stapfer et d'Ampère, comme plus tard celles de James et de M. Brunschvicg, ne portent donc pas. Elles supposent toutes qu'en l'effort on peut discerner des éléments à l'aide desquels l'ensemble se recompose. Stapfer et M. Brunschvicg isolent une force active et une sensation musculaire, quitte à se demander ensuite s'il est possible de les réunir ; Ampère et James ne considèrent plus que l'un ou l'autre de ces termes, et ils essaient d'y réduire entièrement l'effort. C'est toujours méconnaître la pensée authentique de Maine de Biran, puisque c'est démembrer ce qui pour elle est indivisible. L'erreur vient ici de ce qu'on envisage l'effort une fois qu'il s'est accompli : il est alors inévitable qu'on le décompose, car, dès qu'on se le représente tout fait, on est obligé de le concevoir comme un objet ou une chose, et, partant, d'en donner une analyse descriptive, où se trouvent distinguées, comme dans un mécanisme, les différentes parties qui le constituent. Il faut le considérer, au contraire, pendant qu'il s'accomplit : aussitôt les objections s'évanouissent ; il apparaît dans la pureté de son élan, comme ce qui est en train de se faire ; il est un tout, qu'on appréhende en lui-même ; sa simplicité

ne se discute pas : elle est. Maine de Biran, semble-t-il ne voulait pas dire autre chose, lorsqu'il notait dans son *Journal*, en date du 25 novembre 1817 : « Mon vieux ami m'a demandé brusquement : Qu'est-ce que le *moi* ? Je n'ai pu répondre. Il faut se placer dans le point de vue intime de la conscience, et, ayant alors présente cette unité qui juge de tous les phénomènes, en restant invariable, on aperçoit le *moi*, on ne demande plus ce qu'il est » ¹.

Pour qui sait en user la richesse de cette expérience est inépuisable. Dès qu'on suit le conseil de Maine de Biran et qu'on se place en l'effort lui-même, afin d'en ressaisir l'élan, la valeur de cette force hyperorganique qui constitue un tout, se découvre et s'éclaire, laissant voir jusqu'en sa profondeur la nature intime de l'homme. L'être humain n'apparaît plus aux yeux du philosophe comme un composé, dont il serait délicat d'expliquer la formation ; son individualité concrète et vivante se conçoit sans peine ; le principe de toute personnalité se trouve défini, étant l'effort lui-même. Certes, des discussions restent à prévoir. Spontanément ne fait-on pas appel, pour comprendre l'homme, aux données du sens commun ? Et puisque celui-ci imagine, sans songer aux conséquences d'une pareille thèse, l'existence d'une âme et d'un corps distincts l'un de l'autre, on répète avec assurance qu'il n'est rien en l'être humain qui ne se puisse ramener à l'âme ou au corps ; on le croit du moins, et, fort de cette affirmation, on essaie d'expliquer les rapports des deux substances, qui se trouvent unies en fait, mais dont la relation se conçoit difficilement. Toutes les hypothèses sont tour à tour émises ; aucune ne parvient cependant à retrouver l'unité simple de ce qui fait l'homme. Maine de Biran y voit la preuve

¹ *Journal intime*, 25 novembre 1817, éd. N., p. 253 ; éd. L. V., t. II, p. 75. Il s'agit d'une conversation avec l'abbé Morellet.

que le problème est mal posé. D'après lui, on ne saurait reconstituer par synthèse l'individualité d'un être vivant : si l'on commence par supposer deux substances indépendantes pour s'interroger ensuite sur leur liaison, on se voue à un échec certain ; « le *moi* ne serait plus un et simple, la personne serait pour elle-même, et en soi, une dualité composée d'âme et de corps, pensante et étendue à la fois, pensée matérielle, ou matière pensante indistinctement, ce qui est absurde et contraire au fait même de la conscience » ¹. La seule attitude, qui paraisse légitime, consiste donc à partir de l'individualité même de l'être vivant ; elle exige qu'en dehors de toute analyse on saisisse immédiatement cette mystérieuse liaison de l'âme au corps. Or l'expérience précédente le permet. En l'effort tel qu'il a été saisi, ne doit-on pas reconnaître une réalité d'ordre hyperorganique, intermédiaire entre ce qu'on appelle le corps et ce qu'on appelle l'esprit ? N'y doit-on pas reconnaître aussi une réalité qui forme un tout indivisible ? Avec lui apparaît donc quelque chose, dont le propre est d'être simple et de constituer le rapport que l'on cherche. « Le véritable et l'unique rapport qui constitue ce fait de conscience ou l'existence même du *moi*, un et identique, est bien, à la vérité, celui d'une action, c'est-à-dire celui d'un sujet ou d'une force qui agit et se manifeste par un effet ou un mode produit » ². En ce sens la nature humaine est définie par l'effort. Il n'est plus nécessaire d'accorder entre elles deux substances hétérogènes ; leur union est primitive, ou plutôt l'effort, défini comme une totalité, est cette union même, et cette union, originale et simple, c'est l'homme. L'individualité qu'il semblait difficile d'atteindre par recomposition, est ici connue directe-

¹ *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. II, § 1^{er} ; éd. N., t. III, p. 444.

² *Ibid.*, p. 445.

ment et dans son unité, si bien que, pour quiconque à recours à l'expérience immédiate, l'essence de l'être se découvre comme d'elle-même : la simplicité s'en aperçoit, concrète et vivante, dans l'acte même où s'exprime son vouloir.

Les problèmes que soulevaient à cet égard Malebranche et Hume se résolvent sans difficulté. Maine de Biran, il est vrai, reprend à maintes reprises ces discussions relatives à la nature humaine. Le plus souvent, toutefois, il n'obéit qu'au souci de mieux définir son propre point de vue, et de souligner, par la divergence de doctrine qu'il signale, sa pensée personnelle. Il ne cherche toujours que de nouvelles raisons pour s'attacher à celle-ci et mettre en évidence l'unité qui est en l'homme. C'est ainsi qu'il évoque assez fréquemment l'occasionalisme de Malebranche, afin de lui opposer sa conception de l'effort. Le promoteur de cet occasionalisme est assurément Descartes ¹, comme l'abbé de Lignac en est au XVIII^e siècle un des derniers représentants ²; néanmoins nul plus que Malebranche n'a déve-

¹ Que l'occasionalisme dérive de la philosophie cartésienne, comme le pense Maine de Biran, c'est incontestable : en fait la distinction établie par Descartes entre la substance pensante et la substance étendue est au principe de la théorie des causes occasionnelles; elle y mène naturellement. Il semble toutefois que, pour sa part, Descartes n'ait jamais professé une telle doctrine : tout en usant quelquefois d'expressions qui, par avance, font songer à Malebranche (cf. par exemple *Traité de l'homme*, éd. A. T., t. XI, p. 119-202), il a soin de noter, en particulier dans sa *Correspondance* avec la Princesse Elisabeth (cf. par exemple, 21 mai 1643, éd. A. T., t. III, p. 663-668, et 28 juin 1643, éd. A. T., t. III, p. 690-695), que la relation de l'âme au corps est une relation *sui generis*, mystérieuse assurément, mais réelle : « car nous expérimentons, en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière pour concevoir cela » (21 mai 1643, éd. A. T., t. III, p. 667). C'est ce que redit pour son compte Maine de Biran, retrouvant ainsi, mais par une méthode originale, certaines indications de Descartes.

² Abbé de Lignac, *Éléments de métaphysique*, 1753; *Témoignage du sens intime*, 1760.

loppé, avec tout l'éclat et toute la force qui convenaient, les principales conséquences de la théorie des causes occasionnelles, et c'est pourquoi Maine de Biran songe plus volontiers à lui ¹. Conformément aux principes de la philosophie cartésienne, Malebranche avait distingué l'âme et le corps avec une très grande netteté; puis, s'appuyant sur cette distinction, il avait rejeté toute hypothèse d'une influence quelconque de l'un de ces termes sur le terme opposé. Les corps comme les esprits lui avaient paru, en raison de leur passivité, n'avoir par eux-mêmes aucune puissance d'action; ils lui avaient semblé totalement incapables d'agir les uns sur les autres ou de se communiquer quelque mouvement: à son avis, ils restaient dénués de toute efficace. Sans doute, et Malebranche l'avait reconnu de bonne grâce, un ébranlement cérébral est généralement suivi d'une sensation, de même qu'un vouloir est en fait accompagné d'un mouvement organique; mais, avait-il ajouté, ce ne sont là que des apparences, l'hypothèse d'une union réelle de deux substances distinctes demeurant inintelligible. Finalement l'idée d'une correspondance réciproque entre les modalités de l'âme et celles du corps lui avait seule paru acceptable. Envisagée de ce biais, avait-il dit, la modification organique n'est plus que la cause occasionnelle de la sensation; inversement, l'acte de la volonté n'est que la cause occasionnelle du mouvement accompli; mais, dominant la pensée comme l'étendue, Dieu, en qui réside toute causalité véritable, assure

¹ Sur la théorie des causes occasionnelles chez Malebranche, consulter : *Recherche de la vérité*, Liv. VI, part. II, ch. III; X^e *Éclaircissement*; XV^e *Éclaircissement*; *Conversations chrétiennes*, I-II; *Méditations chrétiennes*, V, VI, IX, XII; *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, VII; *Réflexions sur la prémotion physique*. Sur Malebranche et Maine de Biran, consulter : Delbos, *Malebranche et Maine de Biran*, *Revue de métaphysique et de morale*, numéro pour le deuxième centenaire de la mort de Malebranche, janvier 1916, p. 147-162.

l'accord des deux mondes qui s'excluent, par l'efficace de ses décrets. De là ressortait qu'entre deux substances hétérogènes nulle relation ne se peut concevoir, et que par conséquent entre l'âme et le corps aucun lien n'existe qui permette d'affirmer leur union dans un être vivant. C'était dire en tout cas que l'homme est composé de deux natures irréductibles : peut-être pouvait-on concevoir assez distinctement l'une ou l'autre de ces natures ; mais, en niant l'existence d'un rapport direct entre elles, on laissait mystérieuse l'essence de toute personnalité. Ces difficultés, à vrai dire, n'étaient pas particulières à la philosophie de Malebranche ; elles apparaissaient en maintes doctrines, et Maine de Biran les retrouvait notamment chez Hume ¹. De fait, celui-ci souleva des problèmes assez différents de ceux qu'avait touchés Malebranche ; pourtant, malgré le caractère nouveau de ses analyses, il rejoignit, d'une manière personnelle certaines thèses de l'occasionalisme. Ce fut à propos du principe de causalité qu'apparut la convergence des deux doctrines. En s'interrogeant sur l'origine de ce principe, Hume s'aperçut, en effet, qu'on ne saurait invoquer à titre d'explication les données de l'expérience externe : celles-ci ne laissent jamais voir entre deux événements l'action transitive qui fait dépendre le second du premier ; elles ne révèlent qu'une succession de faits, et seule l'habitude intervient pour suggérer le passage qui demeure inaperçu. D'ailleurs, les données de l'expérience interne ne sont pas plus instructives : on ne saisit encore qu'une suite d'événements, sans jamais découvrir entre eux de connexion nécessaire ; parfois on s'imagine connaître l'influence de la volonté sur le corps, ou tout au moins l'empire de l'esprit sur lui-même ; mais, dans le fond, rien de tel n'est vraiment

¹ Hume, *Traité de la nature humaine*, Liv. I^{er}, part. III ; *Essai sur l'entendement humain*, Sect. VII.

aperçu ; le déploiement de la cause dans son effet ou le glissement de l'un vers l'autre échappe à tout examen. En ce domaine, comme dans le monde physique, on n'observe que des successions : bien que tout vouloir soit en fait suivi d'un mouvement corporel, on ne peut dire que l'un soit la cause effective de l'autre, nul n'ayant vu la force ou l'énergie concrète qui les relie. Pour Hume, la nature de l'homme restait donc tout à fait inconnue, et l'unité de la personne continuait d'être un mystère. Devant de telles difficultés Malebranche avait eu recours à Dieu ; mais cette attitude ne pouvait donner satisfaction à Hume : celui-ci constata, d'un point de vue purement critique, l'impossibilité de concevoir entre quoi que ce soit, et particulièrement entre l'âme et le corps, une connexion réelle ; il ne se chargea point d'imaginer ensuite une explication métaphysique. De ce fait, les analyses de Hume et celles de Malebranche se trouvèrent concordantes. Elles développèrent toutes deux une vision dualiste de la nature humaine, et conduisirent à séparer radicalement l'âme et le corps. Désormais, il parut impossible de concevoir entre ceux-ci une union réelle. Un pareil accord entre ces philosophes n'avait, au reste, rien d'étonnant, car de part et d'autre avaient été invoqués les mêmes arguments. Pour démontrer que l'âme et le corps ne sauraient agir l'un sur l'autre, et que par conséquent les deux substances dont l'homme est constitué restent indépendantes, Malebranche et Hume avaient noté que dans le moindre mouvement toutes sortes de mécanismes extrêmement compliqués entrent en jeu. Ces mécanismes, avaient-ils dit, l'anatomie doit en faire l'étude, mais personnellement nous les ignorons dès qu'il faut agir. Dès lors, comment notre volonté pourrait-elle imprimer à nos muscles certains mouvements, puisqu'elle ne soupçonne pas l'existence de ces muscles et sait encore moins de quelle manière s'en servir ? Faute

de connaître les moyens qui seuls permettent d'atteindre le corps, le vouloir demeure stérile. Sans doute éprouve-t-on parfois un sentiment d'effort, qui fait croire à l'efficacité de la volonté. Mais, à la réflexion, il faut bien avouer qu'un tel sentiment ne donne pas conscience d'un pouvoir réel : il se réduit tout entier au désir, et du désir rien ne peut naître. Au total, l'homme ne dispose d'aucune puissance d'action. Or, c'est précisément ce que nie Maine de Biran ¹. De son point de vue, qui est celui de l'effort intérieurement senti, l'être humain n'est pas composé de deux substances indépendantes, incapables de s'unir; il est essentiellement un. A cet égard, le principal tort de Malebranche et de Hume est d'avoir voulu se placer uniquement sur le plan de la connaissance, alors qu'il convenait de se placer, avant tout, sur le plan de l'action. Que l'on se décide à envisager la nature humaine sous cet angle, et l'on s'apercevra que l'effort ne peut être assimilé au désir. Une différence essentielle apparaît aussitôt, car le vouloir se rapporte au mouvement dont l'homme dispose et dans l'exercice duquel il se reconnaît libre, tandis que le désir ne se réfère qu'à ce dont l'homme n'est pas maître. « La volonté est concentrée dans les mêmes limites que le pouvoir et ne s'étend pas au delà ; le désir commence au contraire là où finit le pouvoir et embrasse tout le champ de notre passivité » ². « Le désir pourra ainsi précéder la volonté, ou déterminer l'exercice du pouvoir

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. I^{re}, sect. II, ch. IV; éd. T., t. VIII, p. 217 et suiv.; *Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac*, éd. B., p. 289 et suiv.; *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière*, Appendice I; éd. C., t. IV, p. 273 et suiv.; *Note sur certains passages de Malebranche et de Bossuet*, éd. C., t. III, p. 327 et suiv.; *Notes sur Malebranche*, Revue de métaphysique et de morale, mai 1906; *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. II, § 5; éd. N., t. III, p. 501 et suiv.

² *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. I^{re}, sect. II, ch. IV, § 4; éd. T., t. VIII, p. 256.

soi-mouvant, mais ce pouvoir n'en restera pas moins entier et n'obéissant qu'à lui » ¹. De ce fait, il devient évident que le vouloir exerce une influence réelle. Son action est, au reste, immédiatement efficace. « Il n'est point nécessaire à l'âme, pas plus qu'à une force physique de connaître ce qu'elle fait, ni les moyens qu'elle emploie, ni les rapports ou les lois qu'elle suit en agissant, pour agir d'après ces lois » ². L'œil qui perçoit la lumière n'a pas conscience des opérations que suppose l'acte de voir ; de même la volonté n'a pas besoin de connaître l'anatomie du système nerveux ou de l'appareil musculaire pour déclencher certains mouvements. D'ailleurs, elle n'a pas pour objet les moyens mis en œuvre, mais elle considère seulement le résultat final. « Ce n'est pas le jeu des fibrilles nerveuses ou musculaires, ce ne sont pas les moyens de mouvement que je veux, c'est ce mouvement même ou la sensation musculaire que je sens ou aperçois être en mon pouvoir, comme déterminée, non par le désir qu'un certain mouvement s'accomplisse hors de *moi*, mais par la volonté expresse qu'un mouvement ou qu'une sensation dont je dispose librement s'exécute » ³. Loin d'être extérieur au corps comme l'artisan l'est à son ouvrage, le vouloir manifeste par l'effort une puissance effective. Ainsi ne

¹ *Ibid.*, p. 255. Dans une *Note sur certains passages de Malebranche et de Bossuet*, Maine de Biran explique que l'erreur de Malebranche « consiste précisément à méconnaître la différence extrême qui existe entre le vouloir et le désir, et à attribuer à l'un l'inefficacité de l'autre ; certes, nous éprouvons bien à chaque instant que nos désirs sont impuissants par eux-mêmes et que leur succès éventuel provient toujours d'une cause autre que nous ; mais le vouloir renferme essentiellement le sentiment intime d'un effort énergique aperçu par lui-même et immédiatement, toutes les fois qu'il s'agit de mouvoir le corps propre convenablement disposé et d'exécuter au dedans ou au dehors de nous quelque acte qui dépend de notre effort ou s'y lie d'une manière quelconque » (éd. C., t. III, p. 335).

² *Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac*, éd. B., p. 290.

³ *Ibid.*, p. 297-298.

saurait-on définir en l'homme deux substances qui s'opposent ; il faut, plus simplement, éprouver l'existence d'un acte, dont la pensée peut tenter l'analyse, mais qui demeure indivisible pour quiconque l'accomplit. En cet acte, qui est au principe de toute personnalité, se révèle dès lors l'unité de l'être. Maine de Biran estime que si Hume avait posé en ces termes le problème de la causalité, la solution en eût été trouvée sans peine : loin d'aboutir à des conclusions sceptiques, Hume aurait compris que l'origine de l'idée de cause est en nous, dans le sentiment de notre action efficace. C'est, au reste, ce qu'avant Hume aurait dû voir Malebranche : lui aussi ne se serait pas heurté à des difficultés sans issue et il aurait pu se passer de la théorie des causes occasionnelles, s'il avait d'abord consenti à reconnaître la simplicité essentielle de tout effort vécu. Pour avoir substitué à une expérience directe une analyse intellectuelle, Malebranche et Hume ont vu se dresser devant eux de faux problèmes. L'originalité de la solution biranienne consiste précisément à couper court à ces discussions, en montrant que sur le plan de l'effort toute difficulté disparaît : l'unité profonde de l'être humain n'est plus à reconstruire ; elle est un fait.

Bref, pour Maine de Biran, l'individualité ne s'explique point par une juxtaposition de l'âme au corps ; l'effort est ce qui la constitue. Souvent on a peine à s'en convaincre : on imagine toujours deux substances en l'homme, et on se représente ces substances comme distinctes l'une de l'autre ; reprenant à cet égard une formule attribuée à Platon, on considère que l'âme est seulement en contact avec le corps, et que, par conséquent, elle se trouve en lui comme un pilote en son navire ; on insiste par là sur l'indépendance, voire même sur l'extériorité réciproque, des deux éléments qui composent l'être humain. Aussi devient-il naturel de n'expliquer l'influence du vouloir sur le corps que par une connais-

sance objective des mécanismes organiques : un pilote, dit-on, ne peut agir sur le navire qu'il dirige, que parce qu'il sait quels moyens mettre en œuvre et de quels instruments se servir ; de même, l'âme ne peut entreprendre une action, que si elle connaît les modifications qu'il lui faut déterminer dans l'organisme ; elle a besoin de se représenter comme s'ils lui étaient extérieurs les mouvements qu'elle entend accomplir ¹. L'expérience intérieure n'enseigne pourtant rien de tel, et Maine de Biran note qu'au total l'opposition de l'âme et du corps ne correspond nullement au témoignage de la conscience. Déjà l'analyse de l'effort lui a montré, à propos des théories de Malebranche et de Hume, que le vouloir n'implique aucune connaissance des mécanismes mis en jeu. Pour se déplacer l'homme ne songe aucunement à la structure de son cerveau, de ses nerfs ou de ses muscles : de telles connaissances lui seraient non seulement inutiles, mais nuisibles ; il ne veut qu'un mouvement simple. C'est dire qu'une distinction rigoureuse entre deux substances est fautive ; le vouloir se rend présent en toutes les fonctions de l'organisme d'une manière ineffable, et le sentiment de l'action en donne seul quelque connaissance : « mon corps et moi ne faisons qu'un », déclare à ce sujet Maine de Biran ². Ainsi se trouve

¹ « Supposez que l'âme fut dans le corps comme un pilote dans son vaisseau, dont il connaît parfaitement toutes les parties et le mécanisme ; en ce cas, elle emploierait sa force à mettre en jeu successivement ou à la fois toutes les fibres nerveuses destinées à opérer les contractions et les mouvements des muscles ; elle percevrait ou jugerait du dehors les produits de l'application de sa force, ou ne les sentirait tout au plus que comme l'écuyer sent les mouvements du cheval qu'il manœuvre ». *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. II, § 1^{er} ; éd. N., t. III, p. 451. Cf. sur le même sujet *Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac*, éd. B., p. 300-309 ; *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. II, § 1^{er} ; éd. N., t. III, p. 443-452.

² *Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac*, éd. B., p. 304.

exclue l'hypothèse d'une subordination ou même d'une correspondance entre l'âme et le corps ; ceux-ci composent ensemble un même tout, et ne constituent qu'un seul et même individu. En son déploiement l'acte du vouloir exprime une réalité éminemment simple : il n'établit pas, au moyen de quelque artifice, un rapport accidentel entre deux termes antérieurement posés ; il est lui-même une sorte de *vinculum substantiale*. Encore une fois, l'individualité de l'homme ne dépend pas de la coexistence plus ou moins arbitrairement assurée d'une âme et d'un corps ; elle est faite de quelque chose, devant quoi l'analyse échoue, mais que l'expérience vécue atteint dans sa simplicité ; elle est un lien réel et concret, d'où l'on peut isoler par abstraction une âme et un corps ; elle n'est pourtant ni l'un ni l'autre, mais l'acte dont ceux-ci pourront naître : c'est un élan, qui forme un tout, et dont l'essence ne se décompose ni ne se définit. Rien ne saurait en tout cas représenter la personnalité de l'être humain, sinon l'effort lui-même : il en traduit la nature intime ¹.

¹ Maine de Biran n'a donc pas à expliquer l'union de l'âme et du corps : cette union est, pour lui, le fait primitif que révèle l'effort. Un problème ne se pose, à cet égard, que si l'on envisage l'activité volontaire du dehors ; mais, en ce cas, les difficultés sont insolubles. Toute difficulté s'évanouit, au contraire, si l'on se place à l'intérieur du sujet. « On m'a reproché, déclare Maine de Biran, que ma théorie tendait à pénétrer jusqu'au mode de l'union de l'âme et du corps, pendant qu'au contraire elle est la première qui ait établi nettement l'insolubilité du problème qui consisterait à déterminer ce mode d'union, puisqu'il faudrait d'abord concevoir séparément dans un point de vue objectif les deux termes du rapport primitif ou du fait de l'existence et voir du dehors comme objet ce qui ne peut qu'être senti intérieurement, comme sujet moi ». *Discours lu dans une assemblée philosophique*, publié par Tisserand, Revue de métaphysique et de morale, mai 1906, p. 434. Résumant sa pensée, Maine de Biran écrit : « Le moi ne peut exister pour lui-même, sans avoir le sentiment ou l'aperception immédiate interne de la conscience du corps : voilà bien le fait primitif ». *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. III, ch. III, § 1^{er} ; éd. T., t. IX, p. 382. C'est ainsi que dans

De ces recherches se dégage, en définitive, une acquisition capitale. L'effort n'est pas un phénomène physique : il est une réalité hyperorganique, qui ne se confond, ni avec les déterminations du corps, ni avec la pensée pure ; en lui-même il est un acte, où l'analyse logique distingue deux termes, mais où l'aperception immédiate ne voit qu'un tout indivisible ; il est enfin le principe même de l'individualité, sa puissance dominant l'opposition de l'âme et du corps : en lui quelque chose se dévoile, infiniment simple et pourtant inexprimable. C'est dire, en d'autres termes, qu'un monde nouveau se superpose au monde que le physiologiste décrit. La nature humaine ne se peut évidemment concevoir que si l'on tient compte de l'un et de l'autre : elle n'est pas tout entière étalée sur un même plan ; elle s'étage plutôt en profondeur ; elle implique, au moins, l'existence d'une force qui dépasse l'organisme : et en ce sens l'expérience de l'effort permet seule d'apercevoir la complexité de la nature. Pour l'avoir compris, Maine de Biran a donc découvert un ordre de réalité jusqu'alors inconnu.

Mais cette découverte est le fruit d'une méthode originale. Pour atteindre cette réalité nouvelle qui s'aperçoit dans l'effort, il a fallu renoncer aux procédés de la science ; il a fallu se refuser aux descriptions superficielles et faciles ; il a fallu s'affranchir de toute image et de tout symbole. Seul un contact direct pouvait être révélateur. Se placer délibérément, par une sorte de saut brusque, en l'effort lui-même, et venir coïncider

ses *Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac*, il parle de « l'aperception immédiate du vouloir et du pouvoir moteur dans l'âme unie au corps, sur qui elle déploie un effort senti et qui compose avec elle un même tout » (éd. B., p. 304), ou encore de « ce sentiment interne de l'âme et de son union substantielle avec le corps, qui constitue avec elle un seul et même individu » (éd. B., p. 307).

avec l'acte où il se déploie : telle était l'attitude requise. Elle exigeait un certain goût du risque. Maine de Biran a eu la hardiesse de celui qui d'emblée se hausse à un plan supérieur, afin d'en explorer ensuite les richesses ; sans s'arrêter aux concepts qui brisent toute continuité et laissent échapper le réel, il a pu ressaisir, par une sorte de sympathie, l'unité d'un élan. De ce fait, il obtint une connaissance plus riche et plus profonde.

*
* *

Un problème très délicat subsiste pourtant. Il se pose, à vrai dire, dès qu'on reconnaît à l'effort un caractère hyperorganique. Ce caractère nul ne peut, en effet, le méconnaître. Sans doute sait-on que le vouloir se traduit par des mouvements physiques, comme une pensée s'exprime par des mots : la science peut, à ce titre, en faire l'étude, comme la grammaire décrit les formes du langage. Mais il demeure essentiel de rappeler que le vouloir domine tout processus organique, ainsi qu'une pensée sa traduction verbale. Deux plans superposés se trouvent donc définis. De là, précisément, de graves difficultés. Comment concevoir la jonction de ces deux plans ? Quels rapports imaginer entre le vouloir intérieur et les mouvements organiques ? Il semble difficile de les considérer comme deux séries parallèles qui ne se rencontrent pas : trop de faits s'y opposent, et, à moins d'invoquer quelque harmonie préétablie, on ne comprend guère l'accord du vouloir et du geste. Quant à parler d'initiatives volontaires, qui apparaîtraient de temps à autre, et dont l'irruption briserait la chaîne du déterminisme, c'est impossible : la science s'y refuse, et du reste l'observation n'a jamais révélé de ces jaillissements inattendus. La question reste donc entière. En vérité, Maine de Biran ne s'y attarde pas volontiers : plus soucieux de vie intérieure que de spéculation pure, il cher-

che dans l'effort un appui moral, sans s'arrêter longuement aux difficultés d'ordre théorique que soulève sa découverte. Il se trouve toutefois conduit à y répondre d'une manière implicite, en s'interrogeant sur les conditions, l'origine et les prolongements de l'effort : et, aussitôt, son intuition se précise ¹.

Il commence par se placer sur le plan des phénomènes physiologiques. Ne considérant en l'être humain que les manifestations organiques par lesquelles la vie animale s'exprime, il se demande s'il y peut trouver de quoi les dépasser. Comme le physiologiste, il entend n'envisager d'abord que des mouvements corporels ; mais il veut savoir si ceux-ci sont susceptibles de se transformer et de produire finalement un effort.

Au début, la tâche est facile, car il suffit de reprendre certaines des critiques adressées à Bichat. Maine de Biran rappelle ainsi qu'au plus bas degré de l'activité humaine tout mouvement n'est que réaction. Les organes des sens transmettent au cerveau les impressions qu'ils reçoivent, et celui-ci répond d'une manière purement animale ou réflexe. Sans doute le mouvement exécuté n'a pas toujours sa cause à l'extérieur de l'être vivant, car les affections de l'organisme provoquent parfois des réactions instinctives ; mais peu importent ces différences d'origine. En fait, ce sont toujours les « impressions des organes nerveux internes ou externes, qui sont les véritables causes déterminantes de ces contractions animales » ². Le cerveau ne joue qu'un rôle passif, les initiatives qu'il paraît prendre n'étant alors que le prolongement d'impulsions subies. Au total, les phénomènes organiques s'enchaînent donc suivant un

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. I^{re}, sect. II, ch. II-III ; éd. T., t. VIII, p. 189-216 ; *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. II, § 3 ; éd. N., t. III, p. 461-479.

² *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. I^{re}, sect. II, ch. II ; éd. T., t. VIII, p. 194.

déterminisme rigoureux, sans que rien n'en déchire la trame. Ainsi l'enfant qui vient de naître n'obéit d'abord qu'à ses instincts : les mouvements qu'il accomplit sont la conséquence des besoins qu'il éprouve ; et s'il s'agite ou s'il crie, c'est parce qu'il souffre. Plus tard, une volonté consciente interviendra ; mais, en l'homme, une foule de gestes resteront ce qu'ils étaient, la suite nécessaire d'impressions purement affectives. L'action apparente ne sera encore, à ce niveau, qu'une réaction. Aussi Maine de Biran en conclut-il que le jeu de l'activité instinctive ou réflexe ne donne jamais naissance à un effort. Il constate, en tout cas, que les mouvements organiques, par lesquels commence la vie, ne se transforment pas d'eux-mêmes en mouvements volontaires.

Ce serait pourtant excessif de penser qu'entre l'activité réflexe et l'activité volontaire il n'existe aucun lien. Que l'activité animale, par laquelle un être réagit, ne produise directement aucun vouloir, c'est incontestable. Il se pourrait néanmoins que, sans donner vraiment naissance à l'effort, elle en préparât la venue. Maine de Biran a même quelques raisons de le croire. Il fait remarquer qu'en tout homme certains mouvements cessent assez vite d'être une réponse à un appel extérieur, pour devenir une détermination propre du sujet : insensiblement une action s'esquisse, qui a son origine dans le centre cérébral ; enfin une véritable initiative semble bientôt commencer. Les exemples en sont nombreux. Maine de Biran cite volontiers celui de l'enfant qui s'éveille à la vie ; il note que les mouvements, qui étaient accomplis par le nouveau-né sous l'empire des besoins organiques, finissent par se produire indépendamment de ces besoins : ils dérivent alors d'habitudes contractées, et d'instinctifs qu'ils étaient ils deviennent spontanés. Il rappelle aussi le cas du rêve : dans le sommeil, des mouvements sont faits et des paroles sont prononcées avec une spontanéité parfaite, quoique de façon incon-

sciente, comme si le centre cérébral les produisait de lui-même. Ces faits prouvent évidemment que l'activité instinctive est susceptible de se transformer en partie par la répétition des mêmes gestes. L'être vivant devient capable de se déterminer de lui-même à l'action, et les mouvements qu'il accomplit alors sont confusément sentis. Comme le souligne Maine de Biran, « cette spontanéité n'est pas encore la volonté ou la puissance de l'effort, mais elle la précède immédiatement » ¹. Il faut reconnaître à tout le moins qu'elle vient préparer le vouloir et comme y préluder.

Mais rien ne permet de dire qu'elle y aboutisse. L'être qui accomplit un mouvement avec spontanéité ressent, en effet, des impressions obscures ; les modifications organiques, qui se trouvent produites par son action, retentissent en lui et provoquent des affections confuses, analogues à celles de l'instinct ; il éprouve donc un sentiment vague : mais en lui la conscience claire, qui caractérise l'effort, n'apparaît pas. C'est un fait : la spontanéité n'est pas connue de celui en qui elle se manifeste ; elle ne s'accompagne jamais de ce redoublement intérieur, par lequel l'homme prend connaissance de sa propre détermination. D'ailleurs, comment l'initiative cérébrale pourrait-elle donner lieu au sentiment d'effort, puisque le mouvement qu'elle engendre est de même nature que le réflexe : exclusivement organique ? Pour donner naissance à l'effort, un élément nouveau doit s'ajouter à la spontanéité. « Le mouvement spontané donne l'éveil à l'âme, y fait naître comme le pressentiment d'un pouvoir qui détermine le premier effort voulu et avec lui la première connaissance » ². Mais seule une force hyperorganique est susceptible par son intervention de transformer la spontanéité en vouloir, car seule

¹ *Ibid.*, p. 199.

² *Ibid.*, p. 201.

elle s'accompagne dans son déploiement d'un sentiment de conscience. Ainsi, dès le réveil, elle s'empare des mouvements ébauchés pendant le sommeil, et elle leur insuffle sa flamme : l'être vivant « s'approprie en résultat ces mouvements spontanés qu'il n'a pas déterminés en principe, et cette appropriation de conscience caractérise seule le réveil complet » ¹. Chez l'enfant qui a pris l'habitude de crier et de s'agiter en dehors de toute contrainte, elle apparaît dans les mêmes conditions : soudain elle donne une signification voulue aux bégaiements spontanés ; ceux-ci sont « transformés par l'enfant lui-même en *signes volontaires*, dont il se servira pour appeler à son secours » ². Il faut toujours qu'éclate au sein des phénomènes organiques un pouvoir d'essence supérieure ; ce dernier, en illuminant l'activité confuse des instincts, assure, par un saut brusque, le passage d'un ordre à l'autre.

Si l'on commence ainsi par se placer sur le plan des phénomènes physiologiques, on ne comprend pas que l'effort puisse naître. En adoptant l'attitude qui est celle du savant, on n'observe qu'une suite de manifestations organiques, plus ou moins complexes, mais qui ne s'accompagnent d'aucune conscience ; pour concevoir l'apparition de celle-ci, il faut admettre une espèce de miracle, une brusque irruption, quelque chose comme le jaillissement d'une force nouvelle : la coupure paraît radicale. Aussi Maine de Biran se propose-t-il d'envisager les choses d'un autre biais. Afin de préciser le rapport du vouloir aux déterminations organiques, il veut se placer désormais sur le plan de l'effort lui-même ; sous cet angle, il espère voir se définir d'une façon moins décevante la jonction des deux ordres qu'il a d'abord distingués.

¹ *Ibid.*, p. 201.

² *Ibid.*, p. 201-202.

Considérons cette force hyperorganique en elle-même. Nous nous apercevrons aussitôt qu'elle implique un terme résistant, et qu'elle vient en quelque sorte se perdre dans les réactions purement animales de l'organisme. « Le sens interne, que nous appelons sens de l'effort, s'étend à toutes les parties du système musculaire ou locomobile, soumises à l'action de la volonté » ¹. On sait, en effet, qu'aux yeux de Maine de Biran l'effort est une relation : c'est dire qu'il n'est pas une puissance mystérieuse, pleinement dégagée du corps et tout immatérielle, mais au contraire un acte, où coïncident vouloir intérieur et contraction organique ; il correspond à cet élan qui détermine l'action, et se définit comme le passage obscur par lequel une force devient mouvement ; il ne se résoud pas, par un travail d'analyse rétrospective, en termes plus simples, mais il échappe à toute décomposition : bref, les mouvements organiques qui le terminent en font partie intégrante. Maine de Biran insiste sur ce fait qui avait été méconnu par Descartes, rappelant sans cesse que la force hyperorganique « ne peut s'exercer que sur le corps ni se manifester qu'avec lui et par lui ou par sa résistance » ². Dès qu'on vient s'identifier à elle, on doit donc aboutir, comme par un geste d'expansion naturelle, au terme organique où elle finit : d'elle aux phénomènes physiques qui la traduisent il y a glissement.

Pour expliquer ce passage, remarque Maine de Biran, il n'est pas nécessaire de recourir à des théories analogues à celles que Malebranche ou Condillac ont proposées. Il y aurait, en effet, méprise à croire que par lui-même l'effort ne nous met pas immédiatement en contact avec les différentes parties du corps. Les cartésiens s'y sont trompés : ils ont cru que l'âme doit savoir d'une

¹ *Ibid.*, Ch. III, p. 205.

² *Ibid.*, p. 207, note.

manière instinctive où se trouvent situées les impressions qui l'affectent; Malebranche en particulier considéra que cette opération se fait par un jugement naturel, et par suite il affirma que l'âme rapporte au corps tout ce qu'elle sent, en vertu d'un savoir inné. C'est ce que Maine de Biran ne peut admettre, car les faits, dit-il, ne l'y autorisent pas : considérées en elles-mêmes les sensations n'ont « rien qui porte, pour ainsi dire, le cachet de l'objet qui les occasionne, ni de l'organisme qui les transmet » ¹. Condillac le comprit bien : aussi voulut-il expliquer par l'expérience ce pour quoi Descartes et Malebranche avaient invoqué l'innéité. Son seul tort, déclare Maine de Biran, fut de concevoir cette expérience d'une façon trop simple : il s'imagina que l'âme peut connaître l'existence des objets, sans passer par la connaissance de son propre corps; la statue, d'après lui, doit d'abord posséder la notion d'un « *en dehors* déjà donné par le sens du toucher sous la forme d'étendue solide » ²; elle ne connaît qu'ensuite son propre corps, comme un objet parmi d'autres. Or cette supposition paraît à Maine de Biran tout à fait contestable, car le passage ne semble pas s'effectuer si aisément, ni sans aucun intermédiaire, du sujet aux choses : avant d'atteindre celles-ci, et pour les mieux saisir, l'individu doit commencer par prendre conscience de son être physique. En d'autres termes, ni des idées innées, ni une expérience externe ne peuvent faire comprendre comment se révèle l'existence du corps. Cette découverte, qui assure le passage du monde hyperorganique au monde organique, doit s'expliquer en dehors de toute théorie abstraite. Aussi ne serait-elle pas, comme les analyses précédentes, le laissaient entrevoir, « un résultat direct et immédiat du sens de l'effort » ³?

¹ *Ibid.*, p. 213.

² *Ibid.*, p. 214.

³ *Ibid.*, p. 209.

Celui-ci atteint effectivement, et de par sa nature même, le corps auquel il s'applique. Encore une fois la connaissance qu'il en a n'est en aucune manière innée, pas plus qu'elle ne suppose la représentation du monde extérieur. Elle est immédiate, car en se déployant l'effort voit se dessiner ce que Maine de Biran appelle l'« étendue intérieure du corps » ou « le lieu de toutes les impressions internes » ¹. Certes, au premier abord, aucun discernement ne se fait entre les régions de l'organisme ; seul un sentiment confus apparaît et l'étendue intérieure reste encore « sans limites, ni distinction de parties » ². Mais avec le temps les mouvements volontaires finissent par créer des séparations entre les différents organes. Des faits nombreux le prouvent. Maine de Biran cite en particulier le cas du malade qu'avait observé Rey Régis : il rappelle que dans un membre frappé de paralysie, la faculté de percevoir semble disparaître avec celle de se mouvoir ; plus exactement, des affections confuses sont encore éprouvées après la paralysie, mais le pouvoir de localiser ces impressions de façon précise est complètement aboli. Il y faut voir la preuve, conclut-il, que « le sens de l'effort doit concourir d'abord à circonscrire les différentes parties de notre corps et ensuite à y localiser les impressions » ³. Bref, à son début, l'effort ne donne qu'une connaissance massive de l'organisme ; il n'en découvre que la présence latente et n'a que le sentiment vague d'une certaine consistance : reprenant à cet égard la définition que Leibniz avait proposée de l'étendue, Maine de Biran peut dire qu'au moyen de l'effort il a la révélation de « la continuité de ce qui résiste : *continuatio resistentis* » ⁴. C'est en tout cas par cette connaissance directe que s'établit le contact avec

¹ *Ibid.*, p. 207-208.

² *Ibid.*, p. 208.

³ *Ibid.*, p. 210.

⁴ *Ibid.*, p. 206.

le corps. La force hyperorganique aboutit par épanouissement naturel au terme organique où les impressions prennent une « forme locale » ¹ ; elle y conduit comme par un simple prolongement, puisque le mouvement fait partie de l'effort dont il offre un aspect. De cette force à son terme il n'y a point cependant passage brusque d'une chose à une autre ; il y a dispersion d'un élan qui, pour être efficace, doit se briser et mourir.

Dès que l'on consent à se placer ainsi sur le plan de l'effort vécu, on voit s'évanouir toute difficulté. Le rapport de la force hyperorganique aux mouvements corporels paraît simple : pour l'expliquer, il n'est pas nécessaire d'invoquer un miracle ou une transformation soudaine ; il suffit de décrire le glissement qui se fait de façon insensible d'un terme à l'autre. On comprend que le vouloir s'exprime en des phénomènes physiologiques, puisque sa nature l'exige : il est condamné à périr pour s'affirmer ; aussi les réactions qui le manifestent en sont-elles le terme final ou l'aboutissement.

Au total, si l'on veut s'élever des modifications organiques au vouloir hyperorganique, on aperçoit une coupure, et on se trouve devant la nécessité de passer par saut brusque d'un plan à l'autre. Mais si l'on consent à glisser du vouloir vers les manifestations extérieures où il expire, le passage se fait comme de lui-même, par affaïssement de la détermination interne dans le geste qui l'extériorise. Il y a discontinuité dans la marche ascendante, mais continuité dans la descente. Entre les deux plans superposés, les rapports paraissent donc malaisés à définir. Dans un cas, la relation semble inintelligible, ou, pour le moins, mystérieuse ; dans l'autre, elle est simple et directe. Mais tout n'est, en définitive, qu'une question de point de vue.

Ce qu'il y a de sûr, en tout cas, c'est que la jonction

¹ *Ibid.*, p. 208.

du vouloir intérieur et des déterminations organiques ne peut se représenter que comme un acte. Des analyses auxquelles s'est livré Maine de Biran, il résulte de toute évidence qu'on ne saurait imaginer entre ces deux ordres de faits un parallélisme absolu. Sans doute se représente-t-on quelquefois les phénomènes psychologiques et les phénomènes physiques comme deux séries indépendantes, dont les développements ne se rencontrent pas. Mais, au fond, rien ne justifie cette hypothèse, qui a l'inconvénient d'affirmer l'existence d'un accord sans en expliquer le mécanisme. Maine de Biran sait, au contraire, que le vouloir se continue par des mouvements corporels, et que par suite il se mêle nécessairement à des phénomènes organiques. C'est dire que l'image d'un parallélisme est illusoire : la séparation n'est pas complète entre le psychique et le physique, et la continuité qui s'établit en fait de l'un à l'autre condamne tout dualisme rigoureux. Est-ce à dire, dans ces conditions, qu'il faille admettre l'hypothèse d'une intervention de la force hyperorganique dans le jeu des phénomènes physiologiques ? On peut invoquer en effet l'existence d'initiatives imprévisibles, paraissant rompre la chaîne du déterminisme pour y faire éclater des actions libres. L'hypothèse pourtant n'est guère plus satisfaisante que celle du parallélisme : ici encore on se heurte aux données les plus claires de la science ; l'étude physiologique des faits relatifs à l'effort a montré que, sur le plan des phénomènes organiques, le savant n'observe jamais l'existence de centres d'indétermination. C'est avouer, par conséquent, que les domaines qu'on était peut-être tenté de confondre, restent, en définitive, très différents. Pour accorder l'expérience intérieure et la description physiologique, il est dès lors nécessaire de tenir compte et de l'imprévisibilité de l'effort, telle qu'elle se révèle à l'aperception interne, et du déterminisme des faits physiques, tel que la science

l'envisage ; bien plus, si l'on veut expliquer l'existence concrète de l'être vivant, il faut accorder des données en apparence contradictoires, et chercher comment peuvent être unis en fait le vouloir intérieur et les mouvements de l'organisme. C'est ce que Maine de Biran a tenté, quand, à propos de l'effort, il a défini la détermination volontaire et la réaction organique comme les deux faces d'une même réalité. Vue du dehors l'activité humaine semble soumise au plus rigide des déterminismes ; et vue du dedans, elle paraît essentiellement libre. Ce ne sont là cependant que des différences secondaires, tenant au point de vue choisi ; en fait, les deux aspects sous lesquels cette activité apparaît sont complémentaires l'un de l'autre : derrière eux il n'existe qu'un seul et même acte. Imaginons, pour plus de clarté, une phrase quelconque. Si nous sommes grammairiens, nous apercevrons en cette phrase des propositions et des termes, dont nous suivrons l'enchaînement logique. Mais, par contre, si nous cherchons à comprendre ce qui nous est dit, nous nous attacherons directement à la pensée qui s'exprime. Nous sommes libres d'envisager tour à tour, soit une idée, soit l'expression verbale de cette idée ; cependant la dualité que nous créons par là reste factice, car une phrase demeure toujours un acte simple, qui est à la fois pensé et exprimé, et qui par lui-même forme un tout. De même l'effort : il est constitué lui aussi par un acte indivisible ; pour un observateur étranger il est fait de mouvements qui s'enchaînent les uns aux autres, mais pour le sujet qui l'accomplit il garde une inaltérable fraîcheur. Une phrase paraît simple ou composée, selon qu'on en considère l'idée ou l'expression ; ainsi l'effort présente deux aspects ou deux faces : mais, de même qu'il n'y a qu'une phrase, il n'y a qu'une force et qu'un élan. Il reste vrai, d'ailleurs, qu'en envisageant l'un de ces deux aspects — l'aspect extérieur et purement organique — on ne saurait

découvrir le second, mais qu'en considérant au contraire celui-ci — l'aspect intérieur et hyperorganique — on atteint sans peine le premier. Les deux points de vue, auxquels on peut successivement se placer pour décrire cette réalité, n'ont donc pas une égale valeur. C'est ce qui explique la nécessité d'accomplir un saut brusque pour atteindre à la connaissance la plus haute, alors qu'il suffit pour arriver à la connaissance discursive de s'y laisser porter. Mais finalement le vouloir intérieur et les mouvements organiques ne sont ni parallèles, ni entremêlés ; ils sont constitués par un acte, dont l'épanouissement est sans doute perceptible du dehors, mais dont l'essence ne peut se saisir que du dedans. Cet acte est essentiellement simple, mais ne se perçoit qu'en son déploiement et en sa dispersion.

De fait l'unité n'en apparaît pas toujours. En maintes circonstances il se produit un certain effacement de l'un ou de l'autre des deux aspects qui peuvent être distingués dans l'effort. On conçoit ainsi l'existence d'une détermination purement intérieure, par laquelle le vouloir s'ébranle sans aboutir, et qui dès lors demeure sans efficace comme sans expression : l'aspect interne de l'effort paraît seul subsister, comme si la volonté nue prenait une réelle indépendance. Mais le cas inverse est plus fréquent peut-être : il arrive que les mouvements organiques se poursuivent quand tout effort véritable a disparu ; on assiste au jeu d'un déterminisme physique dont les lois règlent les phénomènes de la vie corporelle ; on n'observe que des faits physiologiques, sans y percevoir de résonance intérieure. Ainsi chacun des deux aspects qui constituaient l'effort en sa réalité concrète, semble n'exister, à certaines heures, que pour lui ; l'aspect complémentaire se trouve, pour ainsi dire, anéanti. Rien ne prouve toutefois que la disparition en soit absolue. Car peut-on dire qu'au sein d'un vouloir intérieur, fut-ce du plus secret et du plus délié, nulle

ébauche de mouvement ne se dessine, dont on puisse après coup ressaisir l'allure ? Et doit-on croire que derrière un geste, si mécanique soit-il, aucune force ne se cache, lui donnant un minimum de sens et de vie ? Tout se passe, en fait, comme si le vouloir demeurerait gros de mouvements virtuels, dont l'expression avorte avant que d'être visible, et comme si dans la réaction organique gisait, en dépit des apparences, une volonté latente, inconnue d'elle-même assurément, mais toute voisine et comme prête à jaillir. Les deux aspects distingués n'existeraient jamais l'un sans l'autre. En droit, ils seraient inséparables ; mais leur importance réciproque pourrait varier à l'infini et donner l'illusion. Un observateur superficiel s'y tromperait : il imaginerait, non sans quelque vraisemblance, qu'un divorce s'est institué entre le vouloir qu'animait l'effort et le mouvement destiné à traduire ce vouloir. Comme lui, par conséquent, nous pouvons être dupes de l'apparence, et croire en fait à l'indépendance des deux aspects de l'effort ; tour à tour nous pensons être en face d'une initiative imprévisible ou d'un inflexible mécanisme. Que l'on songe, pour s'en convaincre, à l'analogie du langage. Au lieu de prononcer effectivement la phrase qui dirait ce que nous pensons, ne pourrions-nous pas nous contenter de suivre intérieurement le rythme de notre pensée, sans matérialiser celui-ci par des mots ? En ce cas, nous serions bien près de rester sur le plan de la pensée pure et de ne concevoir qu'un mouvement spirituel. Ne pourrions-nous pas, d'ailleurs, choisir l'attitude inverse et nous livrer à l'automatisme ? Il suffirait que nous nous abandonnions à nos habitudes verbales, que nous nous laissions entraîner par le jeu des mots qui s'appellent et viennent se ranger d'eux-mêmes les uns après les autres, bref que nous consentions à parler sans penser ce que nous dirions. Dans un cas, nous n'aurions pas exprimé notre pensée ; dans l'autre, nous n'aurions pas

pensé nos paroles. De toute évidence, pourtant, notre pensée ne saurait être entièrement étrangère à tout commencement d'expression, sous peine de s'évanouir en rêve. Notre parole ne saurait, par ailleurs, se vider de tout contenu, car elle finirait assez vite par sombrer dans l'incohérence. En nous, la séparation ne peut donc jamais s'accomplir totalement entre la pensée intérieure et l'automatisme verbal. Il reste vrai toutefois que l'importance relative de ces deux aspects est susceptible de varier en des proportions considérables. C'est ce qui explique qu'on soit tenté d'y voir deux éléments distincts. Dans le cas de l'effort, en tout cas, on pense devoir faire cette coupure. Sous prétexte que les mouvements organiques et le vouloir semblent parfois s'exclure, toute unité réelle paraît compromise. Il ne s'agit cependant ici encore que d'une illusion : seul existe un certain déséquilibre. L'effort est toujours un acte indivisible, mais le déploiement en apparaît sous des formes variables et complexes, qui trompent.

Finalement, il n'y a pas à se demander de quelle manière le vouloir s'accorde avec les mouvements du corps, ni comment la liberté s'allie avec le déterminisme. Ce que l'on a tendance à considérer comme deux types de réalité ne constitue en fait qu'un seul et même acte. Sous un certain angle, cet acte paraît toujours libre ; sous un autre, il semble toujours déterminé. Mais, s'il est vrai qu'en étudiant ce déterminisme suivant les procédés de la science, on ne peut rien conclure touchant la liberté, par contre en suivant l'acte libre jusqu'à son expression on aboutit naturellement au déterminisme. C'est dire que sans résider dans un monde transcendant, ni éclater par intervalles dans la série des phénomènes organiques, le vouloir ne disparaît jamais, ni ne s'isole, mais vivifie, en leur insufflant son âme, les mouvements du corps. Son élan s'y épanouit et les anime, comme s'il ne se pouvait manifester qu'à travers des gestes qui

le nient. Sans les changer, il les transfigure, en sorte que l'imprévisibilité de l'ensemble n'exclut pas le déterminisme des détails. Aussi l'effort n'est-il qu'une participation de l'organisme au vouloir.

*
* *

La découverte biranienne s'est effectuée suivant un rythme souple. Considérant que l'effort est seul susceptible d'éclairer la nature humaine, Maine de Biran voulut en aborder l'étude en ne faisant appel qu'à l'observation objective. Sans doute connaissait-il d'avance les vices de ce procédé, puisque c'est en les dénonçant qu'il avait été conduit vers l'analyse de l'effort volontaire ; néanmoins, par prudence et par désir d'épuiser toutes les possibilités d'explication scientifique, il entendit commencer par la voie la plus humble. C'est donc en ayant recours à la méthode de la physiologie qu'il entreprit ses analyses. Très vite cependant il en aperçut la vanité. Il se vit dans l'obligation d'appréhender l'effort en lui-même, par un contact direct, et non à travers des manifestations extérieures toujours déficientes. Mais pareille exigence nécessitait un changement radical d'attitude, en sorte que, abandonnant l'observation étroite et stérile du physicien, on put se transporter d'un bond au cœur de la réalité qu'il s'agissait d'atteindre. Avec une hardiesse d'inventeur Maine de Biran s'y résolut. Par suite, tout devint clair. Non seulement l'effort fut appréhendé en l'acte qui le caractérise, mais son expression organique apparut à son tour comme un aboutissement normal de l'élan qui constitue le vouloir. La descente parut aisée du psychique au physique, et les explications s'annoncèrent plus simples. Constatation initiale d'un échec sur le plan de l'analyse descriptive ; — saut brusque, téméraire en apparence, mais au total infiniment révélateur, sur le plan de l'aperception immé-

diate; — explication enfin des différents degrés du réel, en allant de l'aperception immédiate à l'analyse descriptive : la méthode peut sembler sinueuse ; mais elle fut féconde.

C'est pourquoi les fruits en sont riches et nouveaux. La conception de la nature humaine, qui se dégage des recherches actuelles, transforme, en effet, mais sans les abolir, les vues que Maine de Biran avait émises autrefois. Les réflexions que Maine de Biran avait sans cesse reprises dans ses premières années, se rapportaient toutes à l'idée d'un dualisme qui oppose en l'homme la passivité et l'activité. Or, après le renouvellement que manifestent les grands mémoires rédigés entre 1804 et 1812, cette affirmation subsiste. Mais le sens s'en est modifié. Il n'est plus question de distinguer, sur un même plan, deux modes d'existence, mais de marquer une hiérarchie de natures. Au lieu de voir s'affronter la passivité et l'activité, il s'agit désormais de définir une force hyperorganique dominant des phénomènes exclusivement organiques et se situant sur un plan supérieur. Par là se trouve substitué à une distinction qu'on pourrait appeler horizontale une distinction verticale. Il reste vrai cependant qu'entre ces deux ordres de réalité, une union existe, étroite et forte. Déjà, dans ses œuvres de jeunesse, Maine de Biran avait indiqué qu'à la passivité se mêle toujours une secrète activité, l'une éclairant l'autre. La remarque est reprise à l'heure actuelle, mais avec une signification plus profonde. Le mélange qui est décrit n'est plus la fusion de deux principes opposés, chacun trouvant en son contraire une limite ; c'est une participation vivante du corps au vouloir, par prise de possession du premier par le second. Les affirmations anciennes subsistent ainsi, mais magnifiées. Une nouvelle psychologie en doit naître.

L'intérêt de cette doctrine, comme de la méthode dont elle est le fruit, vient de ce que doctrine et méthode sont

étroitement solidaires. Maine de Biran n'a pas commencé par construire une méthode, pour l'appliquer ensuite à la solution de certains problèmes. Sans doute des réflexions méthodologiques ont été à l'origine des découvertes relatives à l'effort ; mais ces réflexions ont été purement critiques : il ne s'agissait, pour Maine de Biran, que de se défaire de préjugés reçus. Au reste, une méthode n'aurait pu se définir indépendamment de toute recherche, sans risquer d'être stérile. Elle ne pouvait se trouver, en fait, que dans son application. Ce n'est pas toutefois que Maine de Biran ait élaboré d'abord sa conception de l'homme, sans se soucier de méthode. Des lectures et la méditation personnelle ont pu lui en faire pressentir certaines thèses ; mais celles-ci, par elles seules, seraient restées incomplètes. Comment une doctrine viable eut-elle été, d'ailleurs, constituée, si des précautions n'avaient été prises pour en assurer le bien-fondé ? En fait, la méthode ne pouvait aller sans la doctrine, ni la doctrine sans la méthode. L'originalité de Maine de Biran est d'avoir établi par une même démarche l'une et l'autre. En renonçant aux procédés et aux descriptions classiques, en acceptant de rompre le cercle et de se lancer dans l'inconnu, en se transportant par un saut brusque au cœur même de ce qu'il voulait comprendre, puis en considérant tout de ce nouveau point de vue, il a inauguré, à la fois, une méthode qui permet d'atteindre la nature humaine en ce qu'elle a de plus profond, et une doctrine qui suggère une explication pénétrante de cette même nature.

CHAPITRE III

LA DESCRIPTION DE LA VIE HUMAINE

La découverte de l'effort ouvre des perspectives nouvelles. Maine de Biran se trouve en effet transporté sur un plan où la nature humaine se dévoile. Ayant écarté les observations superficielles et les analyses dissolvantes, il participe désormais à l'effort lui-même et le ressaisit en son jaillissement. Tout lui paraît facile, puisque d'un seul mouvement il pénètre au cœur du réel et qu'il en découvre la simplicité ; mais, dans le fond, il a dû faire preuve d'une hardiesse et d'une liberté d'esprit extrêmes. A vrai dire, le résultat essentiel est maintenant obtenu. Sans doute, la critique de la méthode préconisée par les philosophes du XVIII^e siècle a préparé ce revirement, en faisant voir la vanité des procédés jusqu'alors mis en œuvre. Il ne reste également qu'à préciser la psychologie, dont la découverte de l'effort vient de fournir le principe. Mais pas plus que les critiques préliminaires qui l'ont introduite, cette psychologie ne saurait se suffire ; et s'il a fallu que la critique dirigée contre le XVIII^e siècle fût dépassée, il faut aussi que la psychologie, dont s'esquissent ensuite les grandes lignes, s'appuie sur la connaissance immédiate de l'effort. De cette connaissance découle cependant une doctrine, qui tire son intérêt de la découverte qu'elle illustre. Aussi Maine de Biran s'attache-t-il à la développer, en donnant une description d'ensemble de la vie humaine.

Cette description, où Maine de Biran ne voit qu'une suite de ses analyses sur l'effort, est faite dans tous les grands mémoires écrits entre 1804 et 1812. Elle se trouve dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, que reproduisent, à quelques années de distance, le *Mémoire* de Berlin et le *Mémoire* de Copenhague. Elle est reprise à nouveau dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*. Certains points de détail sont étudiés en des opuscules de moindre importance, tels que le *Mémoire sur les perceptions obscures* ou les *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*. Quelques discussions particulières font enfin l'objet de lettres à Destutt de Tracy et à Ampère, ou de notes rédigées à la suite de conversations avec Royer-Collard et Guizot. Mais partout dominent les mêmes principes et se retrouvent les mêmes thèses. Assurément le plan suivi par Maine de Biran varie quelque peu d'un ouvrage à l'autre. Ainsi le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* reprend-il simplement les divisions du *Mémoire sur l'influence de l'habitude* : Maine de Biran oppose toujours deux ordres de connaissance, qui se distinguent par l'absence ou l'emploi de signes d'institution, et, dans chacun de ces deux ordres, il cherche à déterminer l'importance respective des éléments passifs et des éléments actifs ; le développement est même conduit, notamment pour l'étude des sens, avec le souci constant de corriger Condillac et de refaire le *Traité des sensations* ¹. Au contraire, dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie* ce souvenir des préoccupations anciennes disparaît, et le livre est conçu suivant un plan qui lui est propre : Maine de Biran n'oppose plus l'ordre sensible à l'ordre intellectuel, pour y définir ensuite des systèmes parallèles ; il

¹ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. II, sect. II, ch. I^{er}, § 2 ; éd. T., t. IV, p. 11-16.

ne songe qu'à faire voir le rôle que jouent dans toute connaissance la forme, issue de l'effort moteur, et la matière, faite d'affection simple, et il cherche à noter directement de quelle manière ces éléments se combinent ¹. L'allure des deux exposés n'a donc pas le même rythme, pas plus que la terminologie ne reste immuable ². Ce n'est pas toutefois que ces différences soient profondes : car, malgré la diversité des plans, une même doctrine se dégage. La vie humaine est décrite par Maine de Biran suivant des principes qui ne changent point, et qui se trouvent établis d'une façon durable depuis la découverte de l'effort.

Les principales fonctions psychologiques s'expliquent toutes, en effet, par l'action plus ou moins grande de l'effort au sein des impressions ressenties. Il suffit, à cet égard, de suivre l'épanouissement de l'activité volontaire. Déceler derrière tout ce qui est humain la présence de l'effort, et en mesurer chaque fois la puissance et l'intensité : telle est la méthode qui doit permettre de dessiner le tableau de la vie psychologique. Pour peu que l'effort soit nul, il n'existe que des affections simples, qui échappent à la conscience et qui, malgré leurs répercussions, demeurent inconnues du sujet. Mais l'effort doit ensuite apparaître et se mêler, en des proportions d'ailleurs variables, aux modifications reçues par les organes : parfois l'impression prédomine et l'effort demeure inaperçu ; parfois l'effort exerce une initiative qui lui assure la prépondérance sur l'impression sensible : la sensation et la perception caractérisent ces principaux systèmes ; il n'y faut voir toutefois que les

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, introduction ; éd. T., t. IX, p. 277-283.

² Pour une étude plus complète des divergences de détail qu'on peut relever dans le plan suivi par Maine de Biran au cours de ses différents mémoires, consulter Delbos, *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, Paris, 1931, ch. IX, p. 152-167.

différents modes suivant lesquels l'effort se dévoile progressivement. L'initiative volontaire peut, au reste, se maintenir sans le concours d'aucune impression sensible : la réflexion apparaît alors et laisse voir en toute sa pureté le sujet personnel. Ainsi se trouvent définies les principales formes de la vie psychologique. Jamais celles-ci ne doivent être comparées à des facultés distinctes les unes des autres et nettement séparées ; elles ne correspondent qu'à différents degrés dans l'apparition et le développement de l'effort. Par le discernement du vouloir au sein de toutes les manifestations de la vie et par l'interprétation de ces manifestations grâce à ce discernement, la vie humaine peut désormais être décrite : on y perçoit un progrès.

*
* *

Au niveau le plus humble, il n'existerait, d'après Maine de Biran, que des affections simples, c'est-à-dire des impressions purement passives et où l'effort n'apparaît pas ¹.

L'existence de ces impressions ne fait point de doute. Il suffit d'observer les réactions d'un être vivant pour y apercevoir une foule d'affections intérieures, qui nais-

¹ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. II, sect. I^{re}, ch. I^{er} ; éd. T., t. III, p. 142-176 ; *Mémoire sur les perceptions obscures*, éd. T., t. V, p. 16-68 ; *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, éd. T., t. V, p. 130-203 ; *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. I^{re} ; éd. T., t. IX, p. 285-310 ; *Promenade au Luxembourg avec M. Royer-Collard*, fragment publié par Tisserand à la suite de l'édition séparée du *Mémoire sur les perceptions obscures*, Paris, 1920, p. 40-50 ; *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, Part. II ; éd. C., t. IV, p. 81-146 ; *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques*, éd. C., t. III, p. 194-293 ; *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. I^{re} ; éd. N., t. III, p. 359-406 ; *Journal intime*, éd. N., et éd. L. V., *passim*.

sent des conditions mêmes de la vie organique. L'expérience de ses propres malaises a déjà conduit Maine de Biran à reconnaître l'importance de cette sensibilité passive des organes internes ¹, et la lecture de Cabanis n'a fait que le confirmer dans son sentiment premier ². Aussi la puissance des affections obscures ne saurait-elle, à ses yeux, être trop fortement soulignée. Ce sont d'abord des impressions sourdes et confuses, — « multitude infinie d'impressions simultanées dont se compose le sentiment général de la vie » ³, — impossibles à localiser en raison de leur obscurité même. Elles sont produites dans les centres nerveux inférieurs par le simple jeu de la vie et des fonctions organiques, et leur concours détermine une impression d'ensemble, qui se traduit par le « sentiment immédiat, agréable ou pénible, que nous avons de l'existence » ⁴. Mais, par moments, certaines affections prennent, dans le centre où elles apparaissent, une importance et une force qui les mettent à part : « n'est-ce pas ainsi que dans le silence même des sens et de l'imagination un organe interne tel que

¹ *Premier journal*, éd. T., t. I, p. 49 et suiv.

² « Quoiqu'il soit très avéré sans doute, que la conscience des impressions suppose toujours l'existence et l'action de la sensibilité, la sensibilité n'en est pas moins vivante dans plusieurs parties, où le *moi* n'aperçoit nullement sa présence; elle n'en détermine pas moins un grand nombre de fonctions importantes et régulières, sans que le *moi* reçoive aucun avertissement de son action... La manière dont la circulation marche, dont la digestion se fait, dont la bile se filtre, dont les muscles agissent, dont l'absorption des petits vaisseaux se conduit; tous ces mouvements, auxquels la conscience et la volonté de l'individu ne prennent aucune part, et qui s'exécutent sans qu'il en soit informé, modifient cependant d'une manière très sensible et très prompte, tout son être moral, ou l'ensemble de ses idées et de ses affections. » Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Mémoire X, sect. II, § 4; Paris, 1802, t. II, p. 404-405 et p. 406-407.

³ *Mémoire sur les perceptions obscures*, Art. II; éd. T., t. V, p. 40.

⁴ *Ibid.*, p. 41.

celui de la faim ou de l'appétit vénérien s'éveille tout à coup spontanément, entraîne vers lui toutes les facultés sensitives, maîtrise la volonté, absorbe l'intelligence » ¹ ? Des mouvements instinctifs en découlent : si dans son ensemble l'organisme peut se mettre au ton de l'organe excité, l'affection devient agréable ; si tout équilibre se trouve rompu par la prédominance de l'organe intéressé, l'affection se fait douloureuse ; mais, au total, les mouvements de réaction se confondent avec l'impression qui les a provoqués, et par eux-mêmes ils ne sont jamais sentis ². Si variées que soient ces affections, elles émanent donc toujours des profondeurs de l'organisme.

Elles ne sont pas les seules cependant. Il convient de signaler encore des affections externes, qui sont produites par l'action des objets sur telle ou telle partie du corps. Toute sensation comprend un élément passif : selon qu'il s'agit d'un sens ou d'un autre, l'importance de cet élément peut varier à l'infini, mais il ne disparaît jamais ; aussi existe-t-il toujours une impression, qui est passivement subie et qui affecte « l'organisation vivante ou le principe sensitif, sans informer le *moi* de l'existence d'aucune *cause* ou objet étranger » ³. Telles sont, en ce qui concerne le toucher, les impressions de chaud et de froid, de sec et d'humide, de poli et de rugueux, impressions qui viennent toutes du contact des objets avec le corps. Telles sont également, pour le goût et pour l'odorat, les impressions de saveur et d'odeur qui affectent l'être vivant : elles naissent, elles aussi, d'un contact qui s'établit entre les molécules matérielles et les organes auxquels celles-ci s'appliquent. Toutes, comme celles du toucher, ont ceci de

¹ *Ibid.*, p. 43.

² *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. I^{re}, ch. I^{er} ; éd. T., t. IX, p. 289-290.

³ *Mémoire sur les perceptions obscures*, Art. 1^{er}, § 1^{er} ; éd. T., t. V, p. 23.

commun qu'elles sont obscures et confuses, qu'elles excluent tout caractère perceptif et toute idée de cause, et qu'elles ressemblent en tous points aux affections internes. Seules les impressions de la vue et de l'ouïe s'en distinguent par un côté. Non pas que les affections n'y tiennent point une large place ; elles sont, au contraire, comme pour l'odorat, le goût et le toucher, l'un des éléments essentiels de toute sensation : il y a une « action immédiate du fluide lumineux sur la rétine », et par là le jeu des couleurs excite « la sensibilité physique de l'œil » avant tout jugement ¹ ; il existe aussi des ondes sonores qui ébranlent l'organisme et le remuent jusqu'en ses profondeurs. Mais ces impressions sont moins confuses : d'elles-mêmes elles tendent à se distinguer, les couleurs se juxtaposant dans un espace de nature organique, et les sons se coordonnant dans le temps sans se confondre ; elles finissent même par se conserver grâce à « une sorte de propriété vibratoire » ², qui appartient à l'œil comme à l'oreille. Ces caractères en font de véritables « intuitions immédiates » ³, puisqu'ils les rapprochent du sens de l'effort et les rendent plus aptes « à entrer ultérieurement en combinaison avec l'élément personnel » ⁴. Mais l'inconscience et l'obscurité en sont toujours inséparables : malgré leur origine externe, ces impressions n'en sont pas moins obscures et n'en composent pas moins une vie purement sensitive.

Ainsi se trouvent exclus le mécanisme de Descartes et l'animisme de Stahl, que l'existence des affections simples, comme des intuitions immédiates, suffit à condamner. Maine de Biran nous rappelle, en effet, que la

¹ *Ibid.*, § 3, p. 27-28.

² *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. I^{re}, ch. II, § 3 ; éd. T., t. IX, p. 298.

³ *Ibid.*, p. 298.

⁴ *Ibid.*, p. 294.

philosophie de Descartes aboutit à un dualisme absolu de la matière et de la pensée. Elle ne reconnaît, dit-il, que deux ordres de substances : les esprits, qui ont la pensée pour attribut essentiel, et les corps, qui se définissent par l'étendue ; esprits et corps constituent deux mondes radicalement distincts, séparés, hétérogènes l'un à l'autre. Qu'ils soient unis à des corps ou qu'ils en soient séparés, les esprits n'obéissent qu'aux lois de la pensée pure, comme les corps sont soumis à des lois mécaniques, qui en règlent d'une façon constante tous les mouvements. De ce fait, les corps vivants ne sont que de pures machines : « les corps organisés, qui vivent, se nourrissent, croissent, se développent par une force propre, ceux mêmes qui nous offrent toutes les apparences de la spontanéité dans leurs mouvements, de la sensibilité au plaisir et à la douleur, sont des corps comme tous les autres, régis par les lois générales de la matière » ¹. Or, c'est ce que Maine de Biran ne saurait admettre, après avoir reconnu l'existence d'affections inconscientes. Ces affections ne s'expliquent, en effet, que s'il existe dans les organismes vivants un principe vital essentiellement distinct de la matière. Ce fut le tort de Descartes de ne l'avoir point compris ; et son erreur, au dire de Maine de Biran, fut néfaste au développement des sciences naturelles ². Une observation plus exacte condamne le mécanisme. Ce n'est pas à dire cependant que les conceptions animistes de Stahl soient entièrement satisfaisantes. Sans doute y trouve-t-on cette idée, profondément juste, d'après laquelle les orga-

¹ *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. I^{re}, § 2 ; éd. N., t. III, p. 377.

² « Confondant les divers principes de vie ou les forces vivantes avec les forces mécaniques de la matière morte, le Cartésianisme arrêta, à la source même, le développement et les progrès de la maîtresse branche des sciences naturelles, et pouvait même les entraîner toutes ensemble dans une fausse direction ». *Ibid.*, p. 378-379.

nismes vivants doivent être distingués des corps bruts ; mais cette remarque n'est achetée qu'au prix d'une confusion. Aux yeux de Stahl, le dualisme cartésien de la matière et de la pensée s'impose en effet. Dès lors, puisque les phénomènes de la vie ne s'expliquent point par les seules lois de la matière brute, on doit admettre, dit-il, que toutes les fonctions organiques sont dues à l'activité de l'âme, l'esprit pouvant seul accomplir ce que ne produit pas la matière. Tout dépend ainsi, chez les êtres vivants, d'une force intelligente et libre : avec le temps cette force finit peut-être par agir d'une manière qui reste inaperçue ; mais en elle-même elle est de même nature que l'âme. Il faut « que partout où il y a une action, un mouvement qui commence, il existe nécessairement une cause ou force qui le fasse commencer, soit que cette force s'ignore elle-même, soit qu'elle ait la conscience de son effort constitutif » ¹. Une telle force ne pouvant émaner, d'après Stahl, que d'un esprit, la vie organique, qui la suppose, se trouve en quelque sorte spiritualisée. C'est cependant ce que ne peut admettre Maine de Biran. Attribuer à une même âme les actes du vouloir et les fonctions vitales de l'organisme revient à se mettre en contradiction avec les faits : le vouloir est libre et accompagné de conscience, tandis que les fonctions vitales sont aveugles et nécessaires ; aussi ne saurait-on les confondre. En d'autres termes, l'existence d'affections inconscientes témoigne d'une « organisation nerveuse, purement vitale et sensitive », qui « n'obéit point à l'âme humaine, mais à la nature et aux forces qui l'excitent » ². Mieux que toute autre considération, de tels faits excluent l'hypothèse d'un principe commun aux mouvements vitaux et à

¹ *Ibid.*, p. 383.

² *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, Part. II, § 1^{er} ; éd. C., t. IV, p. 95.

l'effort volontaire : ils condamnent, à son tour, l'animisme.

Les impressions affectives, internes ou externes, qui se produisent dans tout organisme, ne dépendent donc, d'après Maine de Biran, ni d'une activité spirituelle, ni d'un mécanisme physique. Il devient nécessaire, pour en concevoir l'existence, de les rattacher à un principe réellement original, intermédiaire entre l'esprit et la matière. « Qu'une partie quelconque du corps d'un animal vivant — n'importe l'espèce — éprouve quelque changement, soit spontané, par l'action même de la force ou du principe qui constitue sa vie sous quelque nom qu'on le désigne, soit provoqué par le contact d'un corps, d'un stimulant externe quelconque, ce changement dont nous ne déterminons ni la nature, ni le caractère peut être exprimé sous le titre vague d'*impression vitale* » ¹. Et Maine de Biran précise aussitôt sa pensée : par impression vitale, il ne faut entendre, ni une impulsion mécanique comparable à un choc, ni une sensation accompagnée de conscience, mais une sensibilité consubstantielle à l'organisme. Par là se trouve justifié un vitalisme, que l'École de Montpellier avait eu le mérite de définir dès le XVIII^e siècle. C'est à Bordeu et à Barthez qu'il avait appartenu, en effet, d'invoquer l'existence d'un principe vital, pour expliquer les phénomènes de la vie. Écartant les hypothèses matérialistes issues de Descartes, ainsi que l'animisme de Stahl, ils avaient voulu étudier les faits en savants ; mais comme les organismes leur avaient paru posséder en propre une faculté de sentir et de se mouvoir, qui semblait s'opposer à la matière inorganique sans s'identifier à la substance pensante, ils avaient admis l'existence d'une force vivante, conçue comme un principe réelle-

¹ *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. I^{re}, § 2 ; éd. N., t. III, p. 393.

ment autonome. Suivant l'expression dont s'était servi Barthez dans le titre même de son ouvrage, la science de l'homme devenait indépendante ¹. Pour sa part, Maine de Biran ne pouvait évidemment souscrire à toutes les théories de l'École de Montpellier, car sa conception de l'effort l'affranchissait du pur vitalisme. Mais, en décrivant ces états où « la pensée sommeille », où « la volonté est nulle », et où « le *moi* est comme absorbé dans les impressions sensibles » ², il concevait l'existence d'affections passives, analogues à la sensibilité organique dont avaient parlé Barthez et Bordeu.

Ainsi les affections simples correspondent bien, d'après lui, à une réalité : « ce n'est point ici une abstraction, une vaine hypothèse que nous voulons exprimer sous le titre d'affection ; c'est un mode positif et complet dans son genre, qui a formé dans l'origine notre existence tout entière, et qui constitue celle d'une multitude d'êtres vivants » ³. De telles affections expliquent, dès lors, plusieurs des modalités de la vie humaine.

A les considérer attentivement, on leur découvre, en effet, deux caractères essentiels : elles échappent à la conscience, et cependant elles influent sur la vie psychologique. Qu'elles échappent à la conscience, c'est ce qui ressort des considérations précédentes. Par définition, tout état purement affectif demeure inconnu du sujet qui l'éprouve ; et qu'elle émane des profondeurs de l'organisme ou des objets extérieurs, la modification qui suit reste toujours obscure. Nul, à vrai dire, ne l'a mieux compris que Condillac. Ouvrons le *Traité des sensations*, et nous y verrons que les premières impressions de la statue

¹ Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 2 vol., Montpellier, 1778 : Discours préliminaire et ch. I^{er}-III.

² *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. I^{re}, ch. I^{er} ; éd. T., t. IX, p. 286.

³ *Ibid.*, p. 285.

correspondent en tous points aux affections pures, dont il est ici question. N'y est-il pas dit qu'en sentant une odeur de rose la statue *devient* cette odeur ? Tout indique, par conséquent, qu'aux yeux de Condillac la sensation initiale n'est pas accompagnée de conscience et que, d'après lui, l'âme de la statue se trouve absorbée par la modification avec laquelle elle s'identifie. Dans la suite du *Traité des sensations*, ces analyses sont sans doute méconnues, et Condillac raisonne comme si la conscience devait naître du simple rapprochement de deux sensations : Maine de Biran lui en fait assez souvent grief. Il n'en est pas moins vrai que le caractère inconscient de l'affection simple se trouve assez bien mis en lumière, quand il est parlé de la statue qui « devient sensation, sans être encore rien de plus » ¹. Pour Maine de Biran, l'affection exclut, en effet, toute conscience et ne laisse qu'un sentiment confus ; il en est de l'homme qui l'éprouve comme de l'animal : il « ne sait pas sa sensation », et « il sent sans se savoir sentant » ² ; suivant le mot d'Ovide, que Maine de Biran se plaît à citer, *vivit et est vitæ nescius ipse suæ* ³. L'obscurité où demeurent les affections n'empêche pas toutefois que celles-ci ne laissent après elles des traces profondes. Ces traces se manifestent par « certains attraits ou répugnances, certaines sympathies ou antipathies, que nous éprouvons relativement à tels êtres ou à tels objets » ⁴ ; elles produisent « des images ou fantômes qui se réveillent spontanément » ⁵ et envahissent l'imagination ; elles suscitent même « des tendances ou des déterminations »

¹ *Ibid.*, p. 285.

² *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. I^{re}, § 2 ; éd. N., t. III, p. 397.

³ Ovide, *Tristes*, Liv. I^{er}, él. III, v. 12.

⁴ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. I^{re}, ch. III ; éd. T., t. IX, p. 304-305.

⁵ *Ibid.*, p. 307.

tions » ¹, qui apparaissent avec tous les caractères de l'instinct. Mais on doit bien comprendre que ces phénomènes restent en dehors de la mémoire. Pour qu'il y ait souvenir, il faut qu'existe une personnalité qui puisse être sujet de réminiscence ; il faut, en d'autres termes, que l'effort ait projeté la lumière de la conscience sur les impressions ou les images auxquelles il se mêle : c'est pourquoi l'affection pure ne laisse qu'une trace dont l'être vivant ne se souvient pas. Cette « trace n'en subsiste pas moins dans l'organisation, avec un degré de profondeur ou de force, proportionné à la vivacité de l'affection première, ou aux circonstances organiques qui l'ont amenée dans l'origine » ². Elle exprime l'influence qu'exercent les impressions sensibles sur l'ensemble de la vie, et elles révèlent leurs obscurs prolongements. Tels sont, du moins, les caractères des affections, dont de nombreux faits attestent par ailleurs l'importance.

Notre humeur, tout d'abord, ne s'explique-t-elle point par là ? « Il est bien vrai, remarque Maine de Biran, et c'est un fait d'expérience intérieure ou de sentiment intime, que nos affections et nos idées prennent à chaque âge, à chaque saison, chaque jour et même à chaque heure, une teinte ou une direction correspondante à certaines variations organiques tout à fait spontanées et sur lesquelles le moi, l'activité du vouloir, n'ont aucune prise immédiate » ³. Nos goûts, c'est-à-dire les attrait et les répugnances que nous sommes amenés à ressentir, viennent des dispositions affectives de notre organisme. C'est là qu'il faut chercher « la source de presque tout le charme ou le dégoût attaché aux divers instants de notre vie » ; c'est là que se trouve la cause de cette

¹ *Ibid.*, p. 308.

² *Ibid.*, p. 304.

³ *Critique d'une opinion de Cabanis sur le bonheur*, éd. C., t. III, p. 319.

« *réfraction morale* qui nous montre la nature, tantôt sous un aspect riant et gracieux, tantôt couverte d'un voile funèbre » ¹. En nous seuls réside ce que nous attribuons à l'influence mystérieuse de la fortune ou du destin; et seule la sensibilité intérieure communique aux choses et aux êtres la couleur dont ils s'imprègnent pour un moment. L'expérience a instruit Maine de Biran, et il lui suffit à cet égard d'évoquer le souvenir des sentiments instables par lesquels il est passé : alternativement triste ou enjoué, agité ou calme, froid ou ardent, craintif ou plein d'espérance, sa vie lui paraît une suite d'impressions fugitives, qui échappent à l'effort qu'il fait pour les fixer, mais dont résulte son humeur. Ainsi comprend-il le caractère fatal des réactions qui expriment le tempérament d'un être. Celles-ci ne s'imposent comme les modes variables et spontanés d'une sensibilité qui échappe à tout contrôle, que parce qu'elles correspondent à des impressions qui excluent la conscience. Bref, s'il n'est point au pouvoir de la volonté de les faire naître ou de les modifier, c'est qu'elles sont sous l'effet de ces affections obscures, mais réelles, dont l'organisme est le siège et qu'il subit.

Le sommeil, les songes et le somnambulisme n'ont sans doute point d'autre origine, eux aussi ². Il suffit,

¹ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. II, sect. I^{re}, ch. I^{er}, § 5; éd. T., t. III, p. 166.

² Malgré son originalité, la théorie biranienne du sommeil ne peut se définir complètement qu'en fonction des doctrines de Barthez, de Cabanis et de Bichat. De la thèse de Bichat, qui se trouve exposée dans les *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Part. I^{re}, art. IV, § 3, Maine de Biran rejette le principe même. Bichat avait reconnu à la vie animale, par opposition à la vie organique, un caractère d'intermittence, symbolisé par des périodes d'activité et de repos, c'est-à-dire par la succession de la veille et du sommeil; bien plus, chaque organe obéissant pour son propre compte à cette loi d'alternance, Bichat avait admis l'existence de sommeils partiels, dont la réunion produisait, d'après lui, le sommeil général, et dont l'indépendance expliquait les

en effet, que l'effort soit momentanément interrompu, ou, plus simplement, qu'il se relâche : aussitôt le sommeil apparaît. Peu importent les causes qui produisent cette

rêves : ceux-ci, disait-il, « ne sont autre chose qu'une portion de la vie animale, échappée à l'engourdissement où l'autre partie est plongée ». Or, aux yeux de Maine de Biran rien ne justifie de telles affirmations (cf. *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, Part. I^{re}; éd. T., t. V, p. 132-135). Le tort de Bichat est d'abord « de distinguer les modes d'un sommeil général ou partiel » (p. 133) : l'expérience enseigne en effet qu'il ne peut y avoir sommeil là où il y a conscience, mais que là où la conscience disparaît il y a sommeil véritable, « quand même tous les organes seraient en exercice chacun de leur côté » (p. 134); c'est dire en d'autres termes, que « la fonction du sommeil est caractérisée surtout par l'absence ou la suspension de la conscience du moi avec celle de la volonté » (p. 134), et qu'on ne doit parler, par conséquent, que de sommeil complet ou incomplet. Au surplus, la distinction proposée par Bichat dérive d'une conception de la vie animale qui enveloppe une confusion : elle suppose qu'on peut « faire rentrer la puissance de volonté, avec toutes les facultés qui lui sont subordonnées, dans les fonctions de la vie animale » (p. 135), et que la vie animale s'oppose simplement à la vie organique; il aurait pourtant fallu remarquer, comme l'a fait Maine de Biran (cf. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. II, sect. I^{re}, ch. II, § 3; éd. T., t. III, p. 199-204; *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. I^{re}, sect. II, ch. II; éd. T., t. VIII, p. 189-196), que la vie animale telle que l'a définie Bichat comprend deux formes d'activité radicalement distinctes, l'une, spécifiquement animale, qui ne dénote qu'une faculté de réaction, l'autre, essentiellement volontaire, qui laisse voir l'existence d'un pouvoir de détermination spontanée : faute de l'avoir compris, Bichat s'est engagé en des thèses insoutenables; aussi Maine de Biran se refuse-t-il à le suivre. En fait, c'est à Barthez et à Cabanis qu'il emprunte les éléments de sa théorie (cf. *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, Part. I^{re}, éd. T., t. V, p. 135-136). De Barthez (cf. *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Ch. XII) il retient l'idée suivant laquelle le sommeil suppose une concentration du principe vital dans les différents organes du corps, en sorte que par là se trouvent supprimés les liens de sympathie qui existent, à l'état de veille, entre les fonctions de la vie, et que les organes, désormais isolés, se voient livrés à leur propre force. De Cabanis (cf. *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Mémoire X) il conserve le principe suivant lequel le sommeil suspend, pendant une durée plus ou moins longue, les fonctions de la vie animale, à tel point qu'il est alors permis à l'activité spon-

suspension du vouloir. Il en est d'étrangères à la volonté, telles les maladies ou l'ivresse, qui concentrent les « forces sensitives et motrices dans l'organe cérébral » et suppriment ainsi « les communications sympathiques de ce centre avec les parties qui lui sont soumises » ¹. Il en est aussi qui tiennent à l'exercice même du vouloir : il arrive qu'à la suite d'une veille trop longue, la volonté suspende d'elle-même les fonctions qui sont en son pouvoir, et qu'« elle place le corps dans une attitude telle qu'il n'ait plus besoin d'effort pour être soutenu » ² ; il arrive également qu'après une dépense prolongée d'activité, une profonde lassitude envahisse les organes du mouvement et paralyse d'avance tout nouvel effort ; il arrive enfin qu'un exercice plus ou moins violent agisse sur les muscles de l'organisme et augmente, par la répétition des mêmes mouvements, « leur irritabilité ou leur contractilité propre » ³, déterminant par là des réactions complexes dont la volonté reste absente. Mais, quelle que soit la cause qui agisse en tel ou tel cas particulier, le sommeil est toujours provoqué par « la suspension momentanée de la volonté ou de la puissance d'effort » ⁴ ; il commence quand la volonté s'éteint. Toute

tanée du système nerveux de se manifester en toute indépendance. Bref, pour expliquer le sommeil, Maine de Biran trouve chez Barthez et chez Cabanis deux indications parallèles : celle d'un certain relâchement dans la vie intérieure, et celle d'une exaltation de force dans quelques organes ; ces idées, il les reprend à son tour, mais il s'applique à en assurer la synthèse, en découvrant le principe commun qui les fonde et qui les justifie. C'est ce qui l'amène finalement à définir le sommeil par « la suspension momentanée de la volonté ou de la puissance d'effort » (*Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, Part. I^{re} ; éd. T., t. V, p. 131), la cessation de tout effort pouvant seule expliquer un affaissement général de la vie et, dans certains organes, un surcroît d'activité locale.

¹ *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, Part. I^{re} ; éd. T., t. V, p. 139-140.

² *Ibid.*, p. 143.

³ *Ibid.*, p. 146.

⁴ *Ibid.*, p. 131.

personnalité consciente étant alors abolie, on comprend qu'il ne subsiste plus, au cours du sommeil, qu'une affectivité aveugle, faite d'appétits ou d'images qui sont susceptibles de s'aviver de mille manières, et dont vont se nourrir les songes. Il se peut déjà que, dans la veille, l'imagination soit dominée par les « impressions purement affectives des organes intérieurs » ¹ et que, par suite, elle s'abandonne à la rêverie. Mais c'est plutôt le sommeil qui ouvre la porte aux rêves : l'activité volontaire s'étant effacée, des images prennent naissance suivant les dispositions organiques qui les produisent, et elles se succèdent au hasard, s'associant les unes aux autres de la manière la plus extravagante, sans que nul souvenir s'en conserve. Le somnambulisme lui-même n'est fait que d'imagination et d'automatisme. En de tels cas, il ne s'agit donc encore que de phénomènes issus d'impressions affectives. Nul autre exemple, en vérité, ne montre mieux le caractère des affections simples : celles-ci demeurent toujours susceptibles d'exercer sur la vie humaine une influence décisive, et cependant elles échappent irrémédiablement à la conscience.

Au reste, il en est de même dans les cas d'aliénation mentale. « L'état d'*idiotisme*, par exemple, correspond à celui où le *moi* sommeille, pendant que les organes impressionnables ou affectibles sont éveillés, et prennent même ainsi quelquefois, par concentration de leur vie propre, un degré supérieur d'énergie. L'état de *démence* correspond encore à celui où le cerveau produit spontanément des images tantôt liées, plus souvent décousues, pendant que la pensée sommeille ou jette de temps en temps quelques éclairs passagers » ². En de tels états on ne trouve aucune trace d'activité volontaire ou de

¹ *Ibid.*, Part. II, p. 153.

² *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. II, sect. I^{re}, ch. I^{er}, § 3; éd. T., t. III, p. 171-172.

réflexion consciente, et l'individu semble tout à fait étranger à lui-même. Sa vie est faite des impressions confuses qu'il éprouve et des mouvements aveugles par lesquels il réagit ; mais nul effort n'y apparaît. Seules des affections d'origine interne ou externe entrent ici en jeu, et seules elles expliquent les différents troubles de la démence ou de l'idiotisme. Comme le sommeil, ces troubles font donc sentir l'action, généralement inaperçue, des impressions affectives.

Les cas d'aliénation mentale, le sommeil, les songes et le somnambulisme, comme l'humeur de l'homme dans la vie normale, mettent en lumière les caractères des affections simples, dont Maine de Biran a constaté l'existence. Il est évident que, par les effets qu'elles produisent, ces affections ont une réelle influence sur la vie humaine, et qu'en raison de l'inconscience qui les accompagne, cette influence échappe à celui qui la subit. Mais comment est-ce concevable ?

Il semble que les analyses, auxquelles vient de se livrer Maine de Biran, ne puissent logiquement conduire qu'à l'affirmation d'un dualisme. L'existence d'affections passives, qui ne s'expliquent, ni par la matière pure, ni par la pure pensée, laisse voir qu'il y a dans l'homme une vie organique originale et indépendante. Les caractères de ces affections, qui sont douées d'efficace malgré qu'elles soient inconscientes, ne se comprennent, à leur tour, que s'il existe un principe vital réellement autonome. Il faudrait donc admettre, après de telles remarques, qu'en face de l'effort, par lequel se manifeste un pouvoir hyperorganique, se dressent une sensibilité et un instinct, qui sont consubstantiels à l'organisme et qui se suffisent. On aboutirait ainsi à un dualisme radical, non pas au dualisme d'un Descartes qui opposait la matière et la pensée, mais au dualisme qui était déjà préconisé par Maine de Biran dans son *Premier journal*, et qui opposait comme deux vies essentiellement

distinctes les déterminations de la sensibilité organique et l'effort volontaire. Il conviendrait même de dire que l'homme est un être double, puisqu'il participe à la fois à ces deux vies, et qu'il est fait d'affections non moins que d'effort. La formule de Boerhaave devrait être reprise : *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Et de fait, c'est ce que laisse entendre Maine de Biran à maintes reprises. « Ce n'est point une seule force, une seule vertu *sentante*, qui peut produire des effets si souvent contraires et opposés. Elles sont *deux* qui, sans se transformer l'une dans l'autre, agissent ensemble, chacune dans son domaine, conspirent, s'opposent, luttent et triomphent tour à tour » ¹. « Il y a donc là deux puissances ou deux forces, l'une complètement aveugle et fatale dans ses déterminations instinctives, l'autre prévoyante et éclairée dans ses actions libres. Chacune d'elles a son domaine propre, elles prédominent ou cèdent tour à tour. Tantôt elles conspirent, tantôt elles sont en opposition, luttent ensemble ou cèdent, mais demeurent toujours. Elles sont deux et ne peuvent s'identifier ni se transformer l'une dans l'autre » ². « Cette sensibilité et la force active qui lutte contre elle ne sont certainement pas une seule et même force. Qui de nous ne sent pas au dedans de lui-même qu'elles sont *deux* » ³?

Ces formules, qui énoncent le dualisme le plus intransigeant, n'expriment peut-être pas cependant toute la pensée biranienne. De trop graves difficultés surgiraient en effet, si l'on devait reconnaître en l'homme deux vies irréductibles, et s'il fallait lire dans les déclarations précédentes l'ultime conclusion de la psychologie. On ne

¹ *Ibid.*, § 5, p. 163-164.

² *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. I^{re}, ch. I^{er}; éd. T., t. IX, p. 292.

³ *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques*, éd. C., t. III, p. 228.

s'expliquerait pas, d'abord, l'unité qui apparaît en la personne humaine et dont nul ne doit douter. Pour sa part, Maine de Biran a toujours attaqué ceux dont les doctrines mettent en péril cette unité. Contre Malebranche et l'occasionalisme ses critiques n'ont point cessé : il a montré qu'en séparant l'âme et le corps comme deux substances distinctes, on se crée les problèmes insolubles ; il a fait comprendre qu'entre des éléments hétérogènes, on ne peut concevoir d'union réelle ; bref, il a mis en lumière le vice de toute conception dualiste ; il a établi que si la raison éprouve le besoin de distinguer, l'expérience enseigne l'unité concrète et vivante de l'être humain. Serait-il donc possible qu'après de telles remarques, Maine de Biran acceptât pour son compte un dualisme absolu ? Il lui faudrait oublier sa critique de l'occasionalisme, et reprendre une théorie qu'il a formellement repoussée : ce n'est guère vraisemblable. Au reste, affirmer un dualisme radical équivaldrait à nier la découverte de l'effort. L'aperception interne n'a-t-elle pas fait voir que, malgré la dualité apparente de ses aspects, l'effort est une activité qui demeure essentiellement une ? Ce que l'analyse distingue sous les noms de force volontaire et de sensibilité musculaire ne forme, en réalité, qu'un tout indivisible. Dès lors la nature humaine, qui se définit par l'effort, doit impliquer, elle aussi, une unité profonde. Opposer deux vies irréductibles, celle du vouloir intérieur et celle des affections pures, signifierait que l'homme est double. Il faudrait en conclure, ou bien que la personnalité humaine n'est pas constituée par l'effort, ou bien que l'effort est fait de la juxtaposition de deux éléments hétérogènes. C'est ce que Maine de Biran ne peut soutenir, après avoir défini, comme il l'a fait, la nature et la valeur de l'effort volontaire : ses déclarations antérieures condamnent l'idée d'un dualisme total et profond. Aussi bien, plusieurs indications, présentées dans *l'Essai sur les fondements de la psycho-*

logie, à propos des affections simples, interdisent-elles, en fait, cette idée. A maintes reprises, l'effort volontaire et les impressions affectives sont, en effet, dépeints comme étroitement solidaires. « Le *moi* vient s'associer aux affections qui ont précédé sa naissance » ¹, et de ce mélange naît la perception : celle-ci n'est pas composée de deux parties qui s'ajoutent seulement l'une à l'autre, mais elle suppose une fusion complète de deux forces qui paraissaient s'exclure. Révélant ainsi l'union de ce qui semblait irréductible, elle laisse voir que le dualisme s'atténue dès qu'il s'agit de décrire le réel dans sa complexité. Bien plus, Maine de Biran va jusqu'à dire, qu'au lieu d'imaginer la combinaison d'une affection pure et d'un pur effort, il vaut mieux concevoir l'impression affective à partir de la perception. « On pourrait chercher à définir l'*affection* simple, en disant que c'est ce qui reste d'une sensation complète, quand on en sépare l'*individualité* personnelle ou le *moi* » ². C'est laisser entendre assez clairement que l'affection simple est un cas limite, et que par conséquent elle ne s'oppose pas irrémédiablement à l'effort. Il semble, en définitive, que, sinon dans les formules les plus explicites auxquelles il s'est arrêté souvent, du moins dans la pensée profonde et neuve qu'il laisse pressentir, Maine de Biran ne définit pas un dualisme qui soit absolu. Plutôt que d'imaginer en l'homme deux natures inconciliables, il paraît concevoir une union où s'harmonisent des aspects contraires : il s'achemine vers l'idée féconde d'une participation.

Ce que Maine de Biran veut signifier en reconnaissant aux affections de la sensibilité une certaine indépendance de fait, est assez simple : il entend montrer qu'il est

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. I^{re}, ch. I^{er}; éd. T., t. IX, p. 286.

² *Ibid.*, p. 285.

impossible de passer par degrés d'une impression organique à une perception consciente, et que de la première à la seconde il y a coupure. Contre des psychologues tels que Condillac ou des physiologistes comme Bichat, il relève le caractère illusoire de l'empirisme : « quand on a fait abstraction totale de la libre activité, et par suite du *moi* ou de la personne humaine, on a fait par là-même abstraction du moral : ce qui reste n'est plus que du physique ; or, ce physique ne saurait jamais se retourner ou se transformer, comme on dit, pour produire le moral » ¹. Tout essai pour trouver ce passage est voué d'avance à un échec : « il est à jamais impossible de transformer la *passion* en *action*, les mouvements organiques en actes volontaires, les sensations animales en perceptions et idées intellectuelles, le *non-moi* en *moi*, etc... » ². On doit reconnaître que de l'affection au vouloir il y a discontinuité. C'est ce qui explique le jugement de Maine de Biran sur la théorie leibnizienne des petites perceptions. Qu'il y ait, en effet, de curieuses analogies entre cette théorie de Leibniz et la théorie biranienne des affections passives, c'est l'évidence même ; Maine de Biran, le premier, s'est plu à le dire ³ : avant lui, Leibniz avait parlé de perceptions insensibles qui par nature échappent à la conscience, et il avait eu soin d'en distinguer l'aperception qui suppose au contraire la pensée réfléchie ⁴. Mais, aux yeux de Maine de Biran, la

¹ *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, Part. II, § 5 ; éd. C., t. IV, p. 117.

² *Note sur l'idée d'existence*, Part. I^{re}, § 3 ; éd. Tisserand, p. 66.

³ *Mémoire sur les perceptions obscures*, éd. T., t. V, p. 17 ; *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, Part. II, § 1^{er} ; éd. C., t. IV, p. 83-86.

⁴ Cf. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Avant-propos, et liv. II, ch. I^{er} ; éd. Gerhardt, t. V, p. 41-61 et p. 99-109. « Il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que les impressions sont

ressemblance entre les deux doctrines ne saurait aller très loin ¹. Leibniz avait admis qu'il y a continuité de la perception insensible à l'aperception, celle-ci ne faisant qu'exprimer d'une manière distincte ce que celle-là traduit de façon confuse, et le développement de l'une à l'autre s'accomplissant par un progrès continu : « les perceptions remarquables viennent par degrés de celles qui sont trop petites pour être remarquées » ². C'est, au contraire, la discontinuité qui frappe Maine de Biran : d'après lui, les affections pures de la sensibilité ne peuvent se transformer en perceptions et en vouloirs, car on ne saurait passer par transitions insensibles de l'inconscience à la conscience. La thèse de Leibniz s'explique assurément par des raisons métaphysiques ; mais, pour Maine de Biran, qui se place au point de vue de la psychologie, elle n'en est pas moins inexacte. Souligner l'erreur qui s'y glisse, c'est, en somme, indiquer qu'il existe une coupure entre les impressions affectives et la conscience, et par conséquent c'est condamner les tentatives de ceux qui cherchent à tirer la pensée tout entière de la sensibilité. En fait, par la distinction établie entre l'affection pure et l'effort volontaire, Maine de Biran veut seulement faire comprendre qu'on ne s'élève point par un progrès régulier de l'impression passive à la réflexion libre ; il ne cherche qu'à écarter une conception qu'il juge fausse.

En insistant sur cette discontinuité, sans professer un dualisme total, il expose une conception profonde de la vie. Il estime que la sensibilité organique et l'effort

ou trop petites ou en trop grand nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir au moins confusément dans l'assemblage ». *Ibid.*, p. 46-47.

¹ *Mémoire sur les perceptions obscures*, éd. T., t. V, p. 17-18.

² Leibniz, *Nouveaux essais*, Avant-propos ; éd. Gerhardt, t. V, p. 49.

volontaire correspondent à deux fonctions essentiellement différentes, et c'est pourquoi il les oppose ; mais, dans sa pensée, cette dualité de fonctions n'exclut point l'unité de l'être en qui celles-ci coexistent : les affections et le vouloir doivent être toujours rapportés à un même individu, dont on ne saurait impunément diviser la nature. Qu'est-ce à dire, par conséquent, sinon que les affections pures ne constituent point une vie absolument autonome, et qu'elles présentent plutôt un aspect de l'existence humaine ? Il ne faut point s'imaginer qu'elles forment un mode de vie radicalement distinct de tout autre, et qui viendrait s'ajouter, comme par juxtaposition, à la conscience déjà constituée de manière indépendante. Elles révèlent seulement un côté de la vie, n'en faisant voir sans doute qu'une face, et nous empêchant par suite de rien conclure sur l'aspect qui demeure caché, mais suggérant toutefois en l'être humain une plus grande richesse qu'il ne paraît d'abord. Ce rapport des affections à l'être doit s'expliquer, au reste, sans difficulté nouvelle. On sait que tout effort suppose un terme organique, en lequel il s'exprime et se perd, comme la pensée implique une phrase qui la traduit. On sait aussi que le mouvement organique et le vouloir intérieur peuvent dominer tour à tour, de même que le mot et l'idée peuvent tour à tour l'emporter. On conçoit donc que le terme organique doive quelquefois paraître indépendant de l'effort : il semble affranchi du vouloir, bien qu'il n'en soit jamais détaché complètement et qu'il y participe en fait dans le sentiment d'une présence latente ; il ressemble à l'expression, au sein de laquelle l'idée qui dort peut tout à coup s'éveiller. Telles sont les affections pures. Elles se rattachent nécessairement à l'effort, puisqu'elles sont de même nature que les mouvements par lesquels celui-ci se termine, et que d'ailleurs, si elles n'en dépendaient point, nous n'aurions pas plus le sentiment de leur influence que nous ne le pouvons avoir

dans la mort. Comme les mouvements organiques, elles ne laissent cependant rien apparaître du vouloir : autrement, elles deviendraient de véritables perceptions, et nous en prendrions conscience. N'est-ce pas la preuve qu'elles expriment seulement une absence et n'existent que par l'effacement même de l'effort ? Il y faut voir la plus humble manifestation de la vie, assurément impuissante à se développer d'elle-même, mais se déroulant cependant dans l'attente d'une participation plus haute, comme s'il ne s'agissait encore que du signe où sommeille une idée. Ce sont des remous, où n'apparaît aucune initiative, mais dans lesquels éclatera l'acte libérateur : ils n'existent, au fond, que par cet acte, comme d'obscurs prolongements annonciateurs d'une présence.

*
* *

Quand l'effort apparaît et qu'il se mêle aux affections et aux intuitions, comme aux traces que celles-ci ont laissées, une vie nouvelle commence, qui se définit par la conscience claire.

Il vient en effet un moment où derrière les impressions passives de la sensibilité se manifeste un effort : non pas, encore une fois, que cet effort puisse être produit par le jeu des impressions pures, mais parce que de lui-même il s'éveille, s'anime et transforme la sensibilité sur laquelle jusque-là ne s'exerçait aucune action. Lorsqu'il apparaît, il s'incorpore les affections et les intuitions, au point de les rendre claires et distinctes : et c'est ce qui marque l'éclosion de la conscience. Sur ce point, Maine de Biran se contente de répéter que l'union des impressions affectives et de l'effort s'effectue par simple coïncidence : « toutes les impressions variables et accidentelles de la sensibilité viennent coïncider, tant que la veille dure, avec ce mode actif et fondamental,

uniformément continué » ¹. Il peut sembler, à vrai dire, qu'une telle explication est insuffisante; mais la pensée biranienne s'éclaire, si l'on songe à ce que représente l'effort. On doit se rappeler que celui-ci est un élan qui de lui-même se porte à l'action, c'est-à-dire un acte, dont l'initiative s'exprime en mouvements, et qui par conséquent implique une réaction musculaire. Au terme de l'effort, la modification qui est l'effet de l'activité volontaire prend donc un aspect organique. De ce fait, elle ressemble aux impressions obscures produites par l'influence des agents externes ou internes qui modifient sans cesse l'état du corps. Et, par suite, rien n'empêche que les impressions passives viennent s'associer et comme s'identifier aux modifications musculaires issues du vouloir : elles sont de même ordre. On s'explique aussitôt qu'il y ait coïncidence, et que des affections et des intuitions, qui par nature demeureraient inconscientes, s'illuminent de la clarté qu'apporte avec lui l'effort volontaire. Celui-ci élève au niveau de la pensée, non seulement la modification musculaire qu'il provoque directement, mais toutes les modifications semblables susceptibles de s'y unir; il leur donne la clarté qu'elles ne possédaient point. Un nouveau mode d'existence s'ouvre dès lors, où la vie se développe : selon que l'initiative du moi se limite ou s'épanouit, cette vie se traîne sur le plan des sensations banales, ou se hausse et s'affirme sur celui de la perception; mais, dans tous les cas, pour l'être humain, quelque chose est désormais changé.

Primitivement l'effort n'est qu'assez faible. Sans doute est-il capable, par le seul fait qu'il se manifeste, de s'unir aux affections et aux intuitions de la sensibilité et, partant, de les ériger en sensations; mais son efficace

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. II, ch. I^{er}; éd. T., t. IX, p. 313.

reste médiocre. Son initiative se déploie doucement, sans heurts et sans secousses, avec une continuité qui assure pour l'organisme un état de veille et fait naître la conscience. Il ne s'agit point de l'effort intermittent, mais vigoureux, dont jaillit l'attention; il s'agit d' « un effort commun qui s'exerce simultanément dans l'état de veille, sur tous les organes qui rentrent dans la sphère d'activité de la force motrice » ¹. En vérité, « c'est cette force qui, comme le dit si énergiquement Stahl, veille comme une sentinelle vraiment active sur les organes de la sensibilité : *organis sensoriis vere active excubias agit* » ². C'est par elle « que le sens de la vue veille dans les ténèbres — *usque in spissis tenebris*, — celui du toucher, hors de toute pression accidentelle, celui de l'ouïe, dans le silence » ³. Quelle qu'en soit cependant la faiblesse, cet effort ouvre des possibilités infinies. Par la puissance de son action il pénètre les impressions passives des sens : non pas qu'il s'ajoute du dehors aux modifications organiques, mais parce qu'il s'y mêle intérieurement. Plus exactement, il vient coïncider avec les affections et les intuitions, et, par cette coïncidence, il se les incorpore et les fait participer à sa nature. La vie qui se déroulait dans l'inconscience et l'obscurité, s'illumine alors et prend la forme de sensations, de réminiscences et de croyances. L'homme se hausse sur le plan de la conscience claire.

Ce sont d'abord les impressions passives de la sensibilité qui se trouvent éclairées : par ses prolongements organiques, l'effort sympathise avec elles, s'y perd, se les assimile et les anime; de ce fait, il leur imprime sa marque et les transforme en sensations. Plusieurs cas, à vrai dire, doivent être distingués. Dans le cas des

¹ *Ibid.*, Part. II, sect. III, ch. I^{er}; éd. T., t. IX, p. 350.

² *Ibid.*, p. 350.

³ *Ibid.*, Part. II, sect. II, ch. III; éd. T., t. IX, p. 321.

affections, il ne peut y avoir qu'une conscience obscure. Les affections naissent de la sensibilité interne ou des impressions externes de l'odorat et du goût, c'est-à-dire d'organes qui échappent en majeure partie à l'effort. Quand elles intéressent l'ensemble de la vie organique, l'effort ne permet que de les rapporter au corps en masse ; quand elles intéressent une partie déterminée du corps, il permet de les localiser dans un organe particulier et par là d'acquérir un sentiment vague de l'étendue. Mais, au fond, c'est à peine s'il parvient à les soulever jusqu'au seuil de la conscience : il est absorbé par elles, et leur confusion l'écrase. Dans le cas des intuitions, par contre, la conscience s'accroît. On ne saurait oublier, en effet, que les intuitions se rencontrent principalement dans les données de la vue, de l'ouïe et du toucher. Comme telles, elles sont indifférentes et demeurent étrangères au plaisir comme à la douleur ; de plus, elles tendent d'elles-mêmes à se distinguer les unes des autres et à se coordonner dans un espace qu'elles révèlent directement au moi. Loin de s'identifier à elles, l'effort ne peut donc que s'en séparer et s'y opposer. C'est ce qui lui permet de les dominer et de se les approprier sans peine : les élevant au rang de sensations, il en fait des objets de connaissance et leur confère une valeur qu'elles n'avaient point. « J'appellerai *sensations*, dit Maine de Biran, ces premiers modes composés où le *moi* s'unit à une impression sensible, et participe comme spectateur intéressé, sans concourir par son action propre » ¹. Au total, les affections et les intuitions se trouvent unies à l'effort, inégalement sans doute, puisqu'elles sont par nature plus ou moins rebelles, mais sans qu'il en soit pourtant qui y échappent à jamais. L'incorporation s'effectue, lorsqu'une impression passive peut coïncider avec le terme

¹ *Ibid.*, Part. II, introduction ; éd. T., t. IX, p. 280.

organique auquel aboutit un effort, car la coïncidence assure la participation de l'affectivité au vouloir. En d'autres termes, la sensation apparaît, dès que l'effort s'éveille au sein de l'existence organique, et qu'au lieu de laisser celle-ci s'achever suivant ses propres lois, il manifeste, timidement peut-être, mais clairement, sa présence et son efficace. Aussitôt l'affectivité, qui semblait indépendante, vient se rattacher au vouloir ; elle se soumet à lui comme d'elle-même, au point de paraître en avoir toujours dépendu. Ce qui était inconscience et ténèbres organiques se trouve enveloppé de conscience et de lumière, comme si, par le pouvoir qu'il possède de les faire participer à son essence, l'effort tirait à lui les impressions de la vie animale.

A leur tour, les traces laissées par les affections et les intuitions se trouvent, elles aussi, éclairées. On sait, en effet, que les impressions ne disparaissent pas entièrement avec la cause qui les a produites, mais qu'elles influent d'une façon durable sur l'organisme, et que, par conséquent, si elles viennent à se reproduire, elles ne peuvent trouver deux fois l'être vivant dans les mêmes dispositions. On sait aussi que l'effort est susceptible de s'interrompre pendant le sommeil, mais qu'il reprend ensuite, et que, du moment où « la même force commence à se déployer sur la même inertie organique » ¹, il redevient aussitôt présent à lui-même. Par là s'explique que la conscience qui s'était manifestée dans la sensation, puisse se prolonger maintenant par la réminiscence. Les formes en peuvent assurément varier, mais l'origine en est simple. C'est de l'exercice de la volonté que dépend, en fait, la réminiscence, car il suffit que l'effort se reproduise pour que la conscience se retrouve : « le sujet de l'effort reconnaît immédiatement son iden-

¹ *Ibid.*, Part. II, sect. II, ch. III ; éd. T., t. IX, p. 322.

tité, sa durée continuée » ¹. Les traces des impressions y seront ensuite associées et recevront de l'effort renouvelé quelque lumière ; mais seul ce renouvellement de l'effort explique que des affections et des intuitions soient reconnues : c'est sur le sentiment d'identité directement perçu que repose tout souvenir ; c'est de cette « réminiscence personnelle » que dépend toute autre réminiscence. Dès lors, quand le moi vient s'unir à des affections qui se sont déjà produites, il y a « réminiscence modale ». Par elles-mêmes les modifications affectives échappent sans doute à la mémoire, car, n'ayant jamais été connues de la conscience, elles ne sauraient être reconnues par la suite. Cependant, la partie du corps où elles ont été éprouvées une première fois donne lieu à une reconnaissance. Les affections n'y ont-elles pas été localisées, lors de leur première apparition ? Elles doivent donc y être rapportées de nouveau, quand elles se

¹ *Ibid.*, p. 322. Ces idées de Maine de Biran sur l'identité personnelle se sont fait jour très tôt chez lui. Dès 1793, dans la *Méditation sur la mort près du lit funèbre de sa sœur Victoire* (éd. T., t. I, p. 9-11), on le voit soutenir que notre identité personnelle nous est garantie, non point par la substantialité de notre âme, qui demeure hypothétique, mais par la conscience que nous avons d'être toujours le même être ; sur ce point, il reproduit d'ailleurs des idées de Locke (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Liv. II, ch. XXVII). Cependant, avec le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (Part. II, sect. II, ch. II, § 1^{er} ; éd. T., t. IV, p. 37-38) et avec l'*Essai sur les fondements de la psychologie* (Part. I^{re}, sect. II, ch. IV, § 3, et Part. II, sect. II, ch. III, § 1^{er} ; éd. T., t. VIII, p. 243-249 et t. IX, p. 321-323), les remarques précédentes s'approfondissent de façon originale : tout en maintenant le principe suivant lequel l'identité personnelle repose sur la conscience, Maine de Biran s'attache à montrer alors que la conscience du moi n'est pas une conséquence, mais une condition de la mémoire ; il reproche même à Locke d'avoir commis à cet égard une grave confusion, en considérant que la conscience se confond avec le souvenir de nos manières d'être : c'est dire, au total, que la nouveauté du point de vue adopté vient, ici encore, de la théorie de l'effort. Cf. Delbos, *Sur les premières conceptions philosophiques de Maine de Biran*, *Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1912, p. 755-756.

reproduisent. Elles sont attribuées à l'organe que le moi reconnaît toujours comme sien par cela même qu'il reconnaît sa propre identité, et c'est pourquoi il existe en ce cas une vague réminiscence. Quand une affection « vient à se reproduire dans une certaine partie du corps où elle a déjà été localisée, déclare Maine de Biran, je reconnais immédiatement que j'ai déjà été affecté dans cette partie, d'une manière que je ne puis dire la même, ni plus ou moins douloureuse ou agréable, mais que je reconnais à peu près du même genre »¹. Il y a, au contraire, « réminiscence objective », si c'est à d'anciennes intuitions que le moi s'associe. Le moi s'est toujours trouvé présent dans toute intuition, même sans y participer expressément par son activité : aussi des images se sont conservées, qui correspondent aux traces de ces intuitions. Il suffit qu'une de ces images réapparaisse, pour qu'aussitôt la conscience du moi s'y retrouve. Une comparaison s'établit entre l'intuition actuelle et l'image passée, mais peu importe qu'elle révèle un contraste ou une ressemblance : c'est toujours une représentation extérieure que nous reconnaissons « en lui transportant notre propre durée »². Par là l'effort est finalement susceptible de s'assimiler, sinon tout le passé de l'individu, du moins une large part de celui-ci. Avec la réminiscence sous ses différentes formes, les traces des affections et des intuitions viennent participer à la conscience ; les déterminations laissées par les impressions obscures de la sensibilité sont à leur tour incorporées au moi : la vie humaine s'accroît et s'étend.

Elle n'a pas cependant, à ce stade, toute la clarté dont elle jouira, car elle est dominée par des croyances

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. II, ch. III, § 2 ; éd. T., t. IX, p. 326.

² *Ibid.*, § 3, p. 330.

aveugles. L'homme éprouve, en effet, un saisissant contraste entre l'impression passive qu'il ressent et l'effort volontaire qu'il accomplit. Ce contraste, qui est aperçu dans la sensation comme dans la réminiscence, suggère inévitablement l'existence d'un non-moi ; il porte l'homme « à croire à l'existence de causes ou de forces qu'il ne connaît pas, mais qu'il suppose capables de le modifier ou d'agir sur lui, comme il agit sur ses organes et par eux sur la nature extérieure » ¹. Bref, la conscience s'aperçoit d'une manière encore confuse que le monde extérieur existe, non que pour y croire elle ait recours à quelque inférence, mais parce que le sentiment d'existence personnelle et le sentiment d'extériorité lui sont donnés ensemble. De ce fait, elle se représente le monde comme une mystérieuse réalité. Son imagination lui fait voir des forces invisibles, qui échappent à son pouvoir, qui lui résistent quand elle les appelle, qui la poursuivent quand elle veut leur échapper, et qui en définitive disposent d'elle entièrement. C'est donc vers de telles puissances que « tendront dorénavant tous ses désirs, ses vœux, ses craintes, ses espérances » ² ; ce sont elles qui susciteront ses émotions et ses passions. Les émotions naissent, lorsque « les affections, jointes à la croyance, prennent un ascendant particulier sur les images et sur toutes les représentations » ³, c'est-à-dire lorsque le monde apparaît à travers le voile des affections. Quant aux passions, elles ne sont qu'une « émotion continue ou répétée, ou le désir lui-même changé en habitude » ⁴. Ainsi s'expliquent la joie, l'espérance et la sécurité, comme la tristesse, la crainte et le chagrin : Descartes l'avait dit dans le *Traité des passions*, il ne faut voir en ces sentiments que les différentes formes de

¹ *Ibid.*, Ch. IV, § 1^{er}, p. 336.

² *Ibid.*, p. 336.

³ *Ibid.*, p. 337.

⁴ *Ibid.*, § 2, p. 342.

l'émotion et de la passion. Ce que veut rappeler en tout cas Maine de Biran, c'est que l'homme commence par accueillir mille croyances superstitieuses et par vivre dans la légende et dans le rêve. Trop faible, l'effort est encore écrasé par les impressions passives des sens ; il est encore dominé par la sensibilité qui le retient. Cet état « représente l'enfance de l'homme et des peuples, qui sont encore sous l'empire exclusif de la sensibilité » ¹.

En vérité, l'effort n'est ici qu'assez faible. Il parvient sans doute à transformer les affections et les intuitions en sensations conscientes ; il en fait l'objet des premières connaissances humaines ; mais son pouvoir ne s'étend guère plus loin ; et la pensée reste encore prisonnière de maintes illusions. Il vient cependant une heure où l'effort volontaire prend une puissance qu'il n'avait point d'abord. Son action se manifeste avec une énergie nouvelle, et lui permet de dominer les impressions confuses des sens, au point de leur assurer une clarté et une distinction qui en font de véritables objets pour la pensée : « la force agissante prend d'elle-même ou par sa propre détermination ce degré supérieur d'énergie qui la fait prévaloir sur toutes les habitudes et les affections passives » ². Aussitôt la vie humaine se transfigure.

Là aussi ce sont les impressions des sens qui se trouvent d'abord éclairées. Assurément, parmi celles-ci, les affections pures de la vie animale échappent au vouloir : elles s'exaltent ou s'obscurcissent d'elles-mêmes ; à la limite elles donnent naissance à quelque vague sensation et à une réminiscence modale ; mais, par nature, elles demeurent foncièrement étrangères à la conscience. Seules les intuitions y peuvent atteindre, parce que

¹ *Ibid.*, p. 347.

² *Ibid.*, Part. II, sect. III, ch. I^{er} ; éd. T., t. IX, p. 351-352.

seules elles ont donné lieu à des sensations représentatives, coordonnées dans l'espace et dans le temps : il suffit que le surcroît d'effort qui détermine l'attention, s'y applique et se les assimile ; elles deviennent alors de vraies perceptions. Non pas, certes, que l'attention ait le pouvoir de rendre les impressions plus vives, comme s'il s'exerçait une action directe de la volonté sur les organes des sens. L'attention ne peut que fixer ces organes sur un objet présent et les détourner de toute autre cause d'impressions ; elle procure donc aux intuitions plus de clarté ou plus de netteté, mais non pas plus de vivacité. Par elle, en tout cas, les sensations se trouvent transformées en perceptions, et la sensibilité participe plus pleinement à l'effort. Ainsi les odeurs ne sont perçues que par un acte d'inspiration volontaire et les saveurs par un effort de gustation, si bien que dans les deux cas l'individu se trouve « modifié par le résultat d'un acte dont il dispose » ¹. Les sons ne peuvent être écoutés que grâce à « une attention plus ou moins active et soutenue » ², c'est-à-dire par une application expresse de la volonté. Un tableau n'est bien regardé que par un effort voulu, qui assure l'accommodation de l'œil : « lorsque la vision est activée par un vouloir exprès, les yeux prennent une expression particulière qui manifeste la vie, et comme le feu pénétrant de l'intelligence » ³. Le toucher, à son tour, exige l'intervention d'une force active, pour faire connaître le monde extérieur : l'effort qui crée l'état de veille suffit sans doute à suggérer l'idée d'un non-moi indéterminé, mais il ne peut en préciser les traits ; au contraire, par

¹ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. II, sect. II, ch. II, § 1^{er} ; éd. T., t. IV, p. 22.

² *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. III, ch. II, § 2 ; éd. T., t. IX, p. 360.

³ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. II, sect. II, ch. IV, § 1^{er} ; éd. T., t. IV, p. 82.

le déploiement énergétique de l'effort, il se produit à la fois une sensation de mouvement et une sensation de pression, en sorte que se trouve révélée par là l'existence de corps extérieurs, qui se définissent par leur résistance au moi, l'unité de résistance correspondant à l'essence même des corps, et les images multiples dont est revêtue cette résistance n'apparaissant ensuite que par association. Le surcroît d'effort qui provoque l'attention détermine donc un réel progrès. Il ne permet pas seulement de se représenter d'une manière confuse les objets qui font impression sur les sens, mais encore de les percevoir distinctement. En isolant les sensations de toutes les impressions collatérales qui tendent à les obscurcir, il les fait participer plus complètement au vouloir et les élève au rang de perceptions claires. La sensibilité se trouve désormais illuminée par la conscience, jusqu'en ses replis les plus secrets.

Au reste, les perceptions survivent sous forme de souvenirs qui, eux aussi, participent à la conscience. Le moi n'a-t-il pas mis du sien dans l'effort qui aboutit à la perception ? N'a-t-il pas, en conséquence, le pouvoir de reproduire et de faire revivre cette force par laquelle il s'est une première fois manifesté ? Qu'une reprise de l'activité volontaire se dessine, et le souvenir aussitôt apparaît. Dès que l'effort qui caractérise l'attention se répète, la conscience se retrouve et se reconnaît. Il se produit donc un enrichissement immédiat de la pensée. Mais c'est aussi pourquoi il n'existe de véritables souvenirs que visuels et tactiles. En ce qui concerne la vue, par exemple, il est facile d'accomplir certains mouvements, qui évoquent les impressions auxquelles ceux-ci ont été associés. Sans doute, ces mouvements ne peuvent faire que l'on se donne à soi-même des intuitions, car celles-ci dépendent des sens : l'apparition des souvenirs visuels « se trouvera donc toujours plus ou moins soumise à l'influence des différentes causes externes ou

internes, indépendantes de la volonté » ¹, qui dominent la vie organique. Mais il y a néanmoins un commencement de mémoire vraiment active. Dans le cas du toucher, le rappel des souvenirs est plus net encore. Ici « le sujet moteur » prend une plus large part « à la perception de l'objet tangible », et « la sensibilité propre du tact extérieur » ne joue qu'un « rôle subordonné » ². Or, il faut reconnaître que tous les mouvements exécutés par la main pour saisir un corps et le palper, sont susceptibles d'être répétés volontairement en l'absence de ce corps. Ils doivent donc servir à en rappeler les lignes essentielles, et de ce fait ils donnent naissance à une mémoire des formes tangibles. Peu importe, d'ailleurs, que ces souvenirs soient plus nets que les souvenirs visuels ; dans les deux cas ce sont toujours des traces laissées par des perceptions, c'est-à-dire des idées représentatives, qui se trouvent conservées. Par l'activité qu'elles supposent, elles participent au vouloir et permettent à l'effort de se les assimiler. Sinon toutes les perceptions anciennes, du moins un grand nombre d'entre elles se trouvent par là incorporées à la pensée consciente.

Du même coup, celle-ci cesse d'être éblouie par les images qui l'aveuglaient ; elle s'élève à des idées générales qu'elle compare et qu'elle classe. L'homme apprend vite à juger. Ainsi, devant un corps qu'il touche, son attention n'est pas attirée, comme l'avait cru Condillac, par deux sensations ou deux images simultanées, qu'il comparerait immédiatement ; mais il parcourt de la main les différentes parties de l'objet qui lui est offert, et il confronte successivement chaque perception qu'il a de tel ou tel aspect de cet objet, avec l'idée qu'il s'est faite

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. III, ch. IV, § 1^{er} ; éd. T., t. IX, p. 404.

² *Ibid.*, p. 407.

des autres aspects, c'est-à-dire avec la trace de perceptions anciennes. « Il ne sent pas deux perceptions actuelles qu'il peut comparer, puisqu'au même instant qu'il éprouve l'une, l'autre n'est déjà plus » ; mais « c'est la trace de la perception antérieure qui, seule, peut être comparée avec la perception que l'attention actuelle rend présente » ¹. Ce qu'il note avant tout, ce sont donc des ressemblances. « Les animaux eux-mêmes sont affectés par ces ressemblances des sensations, leur instinct les dirige d'après elles » ². Aussi, comme eux, l'homme est-il frappé par des analogies ; il est naturellement porté à ne voir dans les choses que leurs caractères communs et non leurs caractères propres ou individuels ; d'instinct il généralise. Mais ensuite, et c'est ce qui le distingue de l'animal, il achève avec méthode le travail commencé par la nature. Il arrive « par une suite d'abstractions, de comparaisons, à la formation régulière des genres, des classes infiniment étendues, qui semblent embrasser tous les phénomènes de la nature sous un certain nombre de titres généraux » ³. Au terme de ces opérations il réunit donc « sous un signe, comme sous une sorte d'unité artificielle » ⁴, les ressemblances dégagées par lui. Un classement, conventionnel il est vrai, mais commode, se trouve établi, et la pensée s'y sent à l'aise. Un système est construit, dans lequel la multiplicité des représentations est réduite à l'unité de l'idée. L'esprit, qui ne conçoit bien que ce qu'il a combiné lui-même, acquiert par ce moyen un nouveau pouvoir sur ses perceptions et ses souvenirs, c'est-à-dire sur les impressions que les sens recueillent ⁵.

¹ *Ibid.*, § 2, p. 415.

² *Ibid.*, p. 418.

³ *Ibid.*, p. 419.

⁴ *Ibid.*, p. 421.

⁵ Le nominalisme, auquel aboutit ici Maine de Biran, justifie

Ce qui donne aux perceptions et aux souvenirs la clarté qui leur appartient, bref, ce qui avive la conscience, c'est donc l'énergie de l'effort. Il ne s'agit plus ici d'un déploiement d'activité calme et modéré, tel qu'en manifeste le simple état de veille, mais d'un effort vigoureux, puissant et dru. Sans doute cette force plus énergique est « subordonnée encore aux impressions qui occasionnent et motivent son premier déploiement » ¹, en sorte qu'elle n'est point tout à fait libre ; néanmoins elle les domine. Il suffit que ces impressions se soient émoussées sous l'influence de l'habitude et qu'elles aient perdu plus ou moins leur caractère excitant : aussitôt l'effort se les peut approprier et les faire siennes. Elles lui sont désormais incorporées, car par sa puissance il se les soumet et se les assimile. Evidemment, « la possibilité de ce concours actif suppose que l'organe qui reçoit l'impression fait partie du sens de l'effort » ² et peut en conséquence être mis en mouvement. Ce n'en est pas moins le développement de cet effort qui assure, par une volonté positive et expresse, le triomphe de la conscience, et permet aux données sensibles de rentrer indirectement dans le système des connaissances claires et des classifications logiques.

donc la critique de l'empirisme, qui avait inauguré les recherches actuelles. S'il est vrai que les lois scientifiques, fondées sur la seule observation des faits, énoncent de simples ressemblances et ne sont que des noms abstraits résumant les phénomènes eux-mêmes, on conçoit qu'il n'y faille point chercher la connaissance la plus haute à laquelle l'homme puisse s'élever. Les critiques initiales formulées par Maine de Biran sont ainsi légitimées par la psychologie qui en est issue. « Le physicien qui s'attacherait uniquement aux rapports passagers de ressemblance phénoménale, n'atteindrait pas au delà des limites d'une science incomplète par elle-même, qui n'aurait pas plus de fixité que les modes ou qualités sensibles dont elle se compose, pas plus de certitude que les ressemblances si souvent illusoire, pas plus de réalité objective que les termes de genres ou de classes artificiels sur lesquels elle s'appuie ». *Ibid.*, p. 423.

¹ *Ibid.*, Part. II, introduction ; éd. T., t. IX, p. 281.

² *Ibid.*, p. 281.

Qu'il soit énergique ou faible, l'effort n'élève donc les impressions sensibles au rang de sensations et de perceptions que par participation à sa nature. Il faut se rappeler, en effet, que toute détermination volontaire comprend un aspect organique. Rien n'empêche donc que l'effort s'unisse aux modifications les plus diverses qui se produisent dans le corps : les données passives des sens étant de même ordre que les modifications musculaires issues du vouloir, les unes et les autres peuvent coïncider ; la détermination volontaire qui communique sa clarté au mouvement qu'elle suscite, enveloppe par association les impressions sensibles qui s'y joignent ; ces affections et ces intuitions, qui demeureraient étrangères à la conscience, lui sont incorporées et reçoivent la lumière qu'elles ne possédaient point. Ce qui est organique vient ainsi participer au vouloir, du seul fait que, dans l'effort, le vouloir se traduit en mouvements. Bien plus, les données de la sensibilité n'ont même de véritable existence que par cette participation. Si elles semblent quelquefois se suffire, c'est parce qu'on les définit mal ; en fait, elles supposent nécessairement l'effort, comme des mots supposent une pensée : plus la participation se fait intime, plus l'impression sensible acquiert donc de valeur ; d'intuition qu'elle était d'abord, elle devient une sensation, qui est suivie d'une vague réminiscence et de sentiments confus ; puis de sensation, elle devient une perception, qui se prolonge à son tour en souvenir et en idée. Chaque état de conscience ne prend d'individualité nette qu'en se laissant pénétrer par ce qui le dépasse. C'est dire, en définitive, que le progrès de la vie psychologique ne s'effectue point par l'épanouissement graduel et continu des impressions affectives en perceptions claires, mais par l'éveil de l'effort volontaire, qui tout à coup s'anime au sein de la vie organique et s'incorpore ce qui le masquait. En vertu de la loi qui lui est propre, il s'assimile les déterminations

tions obscures de l'instinct ; il élargit la vie humaine, en les élevant à lui.

*
* *

Mais un dernier progrès doit s'accomplir, car, s'il a su s'affirmer en dominant les affections sensibles, l'effort ne s'est pas encore dégagé dans toute sa force. Il demeure enveloppé en des impressions qui l'obscurcissent, et doit par conséquent s'en défaire pour préluder au travail créateur de la pensée. Ce n'est que par la réflexion qu'il y peut réussir : aussi lui faut-il s'y adonner, en se libérant de toute entrave.

La tâche est malaisée. Il est difficile d'assurer à l'effort sa pleine indépendance et d'affranchir entièrement le vouloir. La réflexion, qui doit s'y appliquer, « a son origine dans cette aperception interne de l'effort ou des mouvements que la volonté détermine » ¹ : aussi peut-on croire qu'il suffit du plus léger déploiement d'activité, pour que la réflexion apparaisse et que le sens de l'effort soit rendu sans réserve à lui-même. Malheureusement des circonstances de fait s'y opposent. Jusqu'ici l'effort a toujours été mêlé à des affections passives ; quelle qu'ait été l'importance qu'il ait pu prendre, il ne s'est jamais isolé des impressions qu'il contribuait à préciser et qu'il rendait conscientes : « les opérations actives du toucher » se sont ainsi confondues « avec les impressions des qualités tactiles », et « celles du regard avec les représentations des couleurs » ² ; aucune séparation ne s'est jamais produite. On comprend donc que les perceptions aient été considérées comme des états passifs, la détermination volontaire qu'elles supposent ayant toujours disparu derrière les modes de la sensibilité qui

¹ *Ibid.*, Part. II, sect. IV, ch. I^{er} ; éd. T., t. IX, p. 476-477.

² *Ibid.*, p. 477.

en sont le terme ; on s'explique du moins qu'on n'ait jamais pu ressaisir le sentiment distinct de l'effort, ni faire œuvre de réflexion pure. Pour y réussir, des conditions nouvelles sont requises. Il faut dépouiller l'effort volontaire de toute matière sensible, ou plutôt, comme on ne peut éliminer la passivité sans détruire l'effort, il faut intégrer celle-ci à l'effort lui-même et rendre le vouloir passif de sa propre action. Comme le dit Maine de Biran, « il faudrait que le sens de l'effort se trouvât lié à quelque organe de sensation, de telle manière que ses produits se trouvassent revêtus, pour ainsi dire, d'une forme sensible exclusivement subordonnée comme lui ou par lui à la volonté, de telle manière que l'être moteur et sensible, qui s'attribuerait les mouvements comme en étant la cause unique, s'attribuât par là-même les impressions qui résulteraient de ces mouvements, ou de l'effort qui les détermine sans le concours d'aucune force étrangère » ¹. La puissance de l'effort serait appréhendée dans les sensations mêmes qu'elle produit : au lieu que celles-ci obscurcissent le vouloir, elles le révéleraient, et ce qui paraissait un obstacle se transformerait en moyen. Bref, on verrait se dégager des affections l'effort lui-même, prenant conscience de son propre pouvoir. Mais, encore une fois, la réflexion qui viendrait ainsi libérer le vouloir, ne peut s'accomplir aisément : elle ne doit se produire que si l'effort se retrouve dans son expression sensible et s'y possède.

Or, c'est ce qui a lieu dans un cas particulier : « les conditions que nous venons d'exposer se trouvent remplies naturellement, et non plus par hypothèse abstraite, dans le sens de l'ouïe uni à la voix » ². L'ouïe est, en effet, destinée à recueillir les sons que produisent les êtres ou les objets extérieurs ; de son côté, la voix est un

¹ *Ibid.*, p. 478.

² *Ibid.*, p. 479.

organe moteur capable d'émettre des sons variés et de les faire entendre : entre l'audition et la parole il y a donc une rigoureuse correspondance. L'activité volontaire ne risque pas ici de s'absorber dans la sensation, car les deux fonctions, active et passive, n'ont pas le même siège organique et restent en conséquence parfaitement distinctes. Aucune ne s'exerce d'ailleurs sans l'autre, puisque la parole dont on prend l'initiative est toujours perçue par l'ouïe, et qu'inversement les sons entendus peuvent être intérieurement reproduits. Les impressions sensibles apparaissent alors comme l'effet d'une activité volontaire : l'être y devient passif de son propre effort ; « il se donne une suite de perceptions dont sa volonté motrice tire du dedans la matière en même temps que la forme » ¹. C'est pourquoi la réflexion peut naître de la façon la plus naturelle. Par les mots qu'il se prononce à lui-même l'homme est à la fois la cause de ce qu'il sent et de ce qu'il fait ; il a conscience de produire, par son effort, et ses sensations et ses mouvements. Finalement il appréhende ces deux termes l'un dans l'autre, car, dans la mesure où il émet un son et s'écoute, il a « la perception redoublée de son activité » ². Il réfléchit donc, puisqu'il se modifie lui-même sans le concours d'aucune cause étrangère. Sa volonté n'est plus distraite par les impressions où elle venait s'absorber ; elle se reconnaît, au contraire, dans son ouvrage, et conserve, de ce fait, la netteté de son contour. Par là, du moins, s'esquisse l'ébauche d'une faculté supérieure.

Il faut cependant développer ce que la nature suggère. Il ne suffit pas que la parole trouve dans l'audition sa réplique exacte, car, s'il est vrai que la réflexion commence avec l'emploi des sons articulés, elle ne peut s'y

¹ *Ibid.*, p. 480.

² *Ibid.*, p. 483.

achever ni s'y parfaire. Pour s'élever plus haut, l'homme doit employer systématiquement le pouvoir dont il dispose, et instituer, par l'usage qu'il fait de son vouloir, un système de signes. « Tout acte qui précède ou accompagne constamment une impression ou un mode quelconque, de telle manière que celui-ci soit senti ou *perçu*, comme en étant un résultat partiel ou absolu, est, par là-même, constitué *signe volontaire* de ce mode » ¹. Tout effort voulu devient le signe de l'impression qui lui est associée ; tout mouvement dont l'individu dispose et dont il se sent cause, sert finalement à désigner le terme de ce mouvement et à en faire un objet de réflexion. Le langage prolonge ainsi la nature. Il se retrouve, au reste, dans toutes les opérations de la pensée. Celles-ci ne sauraient s'exercer sans qu'il y ait conscience, c'est-à-dire sans qu'il y ait rappel de quelques signes volontaires. Une idée ne saurait être évoquée sans qu'un effort, et par conséquent un mouvement, n'en fournisse le moyen. Aussi découvre-t-on nécessairement dans tout acte de pensée réfléchie l'influence d'un organe mobile, l'ébauche d'une parole ou le commencement d'un geste. « L'ouïe et la voix sont toujours en action dans nos opérations intellectuelles les plus secrètes, qui sont comme des discours que nous adressons tout bas à nous-mêmes, car il faut toujours que nous entendions nos idées pour les concevoir » ². L'institution des signes achève donc l'œuvre de la nature. Il y avait été préludé par la distinction de l'effort vocal et des impressions qui en sont les effets ; mais la répétition de l'activité volontaire assure d'une façon définitive l'exercice de la pensée : elle permet ces actes

¹ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. II, sect. III, ch. I^{er} ; éd. T., t. IV, p. 149.

² *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. IV, ch. III ; éd. T., t. IX, p. 497.

réflexifs, par lesquels l'effort prend possession de lui-même.

Désormais l'homme est donc affranchi des impressions qu'il subissait ; il cesse d'être assujéti à son imagination pour disposer librement de sa mémoire. Tant qu'il vivait dans le monde des sensations et des perceptions, il dépendait des objets extérieurs ; seule son imagination, dont il demeurait par conséquent l'esclave, pouvait lui en retracer une vivante image. Maintenant tout est changé. Par le langage il exerce sur ses idées un empire absolu : il lui suffit de reproduire le signe institué par lui, pour évoquer aussitôt la chose signifiée et devenir maître de ce qu'il pense ; sa mémoire lui rappelle le souvenir des idées et des actes intellectuels, où le vouloir a mis sa marque ; bref, il dispose de ses pensées. Mais ce n'est rien : il dispose de lui-même, ou plutôt il ressaisit en sa pureté l'effort qui le constitue. En usant des signes du langage, l'individu aperçoit intérieurement qu'il existe ; bien plus, en répétant volontairement le même signe, il découvre, chaque fois, que « le même *moi* se rend présent à lui-même par un acte de réflexion intime » ¹. Ainsi lui apparaît, dans l'effort recommencé, la notion de son existence. L'activité volontaire se dégage définitivement de la sensibilité, qu'elle élevait sans doute au niveau de la pensée, mais où elle risquait de s'assombrir ; elle prend nettement conscience de sa nature et devient à elle-même son propre objet. C'est dire, en somme, qu'après avoir été dépouillé des affections où il s'enveloppait, l'effort se voit dans une intuition simple, qui le révèle à lui-même, indépendant et libre.

Maintenant que la parole et le langage ont affranchi le vouloir, l'épanouissement de la réflexion doit se pour-

¹ *Ibid.*, Ch. II, p. 493.

suivre suivant un rythme nouveau. « C'est ainsi que la pensée peut se mettre en regard d'elle-même, s'adresser des questions, ... et tâcher d'y répondre » ¹. Par un acte de réflexion, « dont les signes mêmes nous fournissent l'occasion et les moyens », il nous est possible d'acquérir « une connaissance claire de ce qui est dans le domaine propre de notre intelligence » ². L'effort peut prendre son activité pour objet et s'explorer librement.

Il se saisit d'abord par un acte d'intuition intellectuelle. « L'acte par lequel le *moi* s'aperçoit lui-même comme sujet de l'effort, inséparable d'une résistance, ou comme cause libre qui commence le mouvement, est simple et simultané, irrésoluble en quelque autre acte plus simple, d'où il dépende ou qui lui soit antérieur » ; de même, « l'acte par lequel le même *moi* sent immédiatement une résistance ou un terme qui s'oppose à son effort dans l'espace, est également simple et irrésoluble en lui-même » ³. Aussi l'activité volontaire est-elle appréhendée par intuition, parce que « l'entendement embrasse son essence tout entière, et par une seule vue immédiate, sans aucune opération qui précède » ⁴. L'effort est désormais dégagé de tout élément sensible ; il apparaît en sa pureté, non tel qu'un concept logique, mais comme un acte ; il est ce qu'il y a de plus réel en l'homme. C'est dire, par conséquent, que l'esprit « l'embrasse par une seule vue distincte et simultanée » ⁵ : il en a une connaissance directe. L'aperception interne s'achève ici en intuition, l'effort prenant définitivement conscience de soi ⁶.

¹ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Part. II, sect. III, ch. V ; éd. T., t. IV, p. 197.

² *Ibid.*, p. 198.

³ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. IV, ch. IV, § 2 ; éd. T., t. IX, p. 522.

⁴ *Ibid.*, p. 525.

⁵ *Ibid.*, p. 522.

⁶ Tout en gardant un sens spécifiquement biranien, qui lui vient

Mais aussitôt cette intuition se diversifie. L'effort correspond en effet à un acte simple, que l'intuition saisit en son essence, mais où la pensée peut distinguer ensuite deux aspects différents : une force et une résistance. Il est donc possible de considérer tour à tour chacun de ces aspects, sans les séparer complètement l'un de l'autre. En ce cas la force et la résistance demeurent encore objets d'intuition intellectuelle, d'une intuition moins riche peut-être, mais cependant immédiate. La dissociation permise ne saurait toutefois être totale. Si les éléments qui ont été distingués étaient entièrement isolés les uns des autres « au moyen de signes qui leur donnent une existence à part » ¹, ils deviendraient de véritables entités, n'ayant qu'une existence verbale ; ils ne sauraient par conséquent être saisis par intuition. Mais heureusement la séparation peut n'être pas complète : on peut insister sur un aspect de l'effort, sans détacher cet aspect de l'ensemble auquel il appartient et sans le transformer en concept. Dans la mesure où ces précautions sont prises, il y a donc connaissance intuitive. C'est ainsi notamment qu'il peut y avoir intuition « du *moi* sujet métaphysique, et de l'étendue résistante, sujet mathématique » ², ces deux sujets impliquant la même existence, celle de l'effort, envisagée seulement sous l'un de ses aspects. Par là s'est affaiblie l'intuition initiale que l'activité volontaire avait d'elle-même ; les

de la théorie de l'effort qu'elle suppose, cette définition de l'intuition se rapproche de celle qu'avait donnée Descartes, dans les *Regulæ ad directionem ingenii* : l'intuition y est en effet définie « *mentis puræ et attentæ tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur ; seu, quod idem est, mentis puræ et attentæ non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur* ». Reg. III ; éd. A. T., t. X, p. 368.

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. IV, ch. IV, § 2 ; éd. T., t. IX, p. 523, note.

² *Ibid.*, p. 525.

aspects qu'on distingue en elle donnent encore lieu à des intuitions, mais à des intuitions dégradées et apauvries ¹. Celles-ci sont cependant le point de départ d'un travail de réflexion intelligente.

Ce travail exige naturellement l'énoncé de jugements intuitifs. Par la distinction, au sein de l'effort, de notions partielles qui sont logiquement plus simples, mais qui finissent nécessairement par être abstraites, un problème délicat se trouve en effet posé. Il faut apercevoir clairement les notions qui se découvrent à un examen réfléchi, et préciser comment elles se rattachent au tout dont on peut les distinguer. Par l'intuition la pensée appréhendait dans sa complexité l'acte simple où s'exprime le vouloir ; mais dorénavant, pour explorer l'objet initial de son intuition, elle doit procéder par jugements intuitifs. Le jugement intuitif consiste « dans la relation

¹ La pensée biranienne n'implique sur ce point aucune contradiction. On a parfois soutenu que, dans sa théorie de l'intuition, Maine de Biran a simplement juxtaposé les idées de Descartes sur la méthode à sa propre conception du fait primitif : d'un côté, Maine de Biran définit l'intuition par l'aperception interne, et il reconnaît que l'effort seul est vraiment objet d'intuition ; mais d'un autre côté, il emprunte aux *Regulæ* de Descartes l'idée d'une pluralité de natures simples : il y a là, croit-on, des notions hétérogènes. C'est ainsi qu'après avoir signalé l'influence de Descartes sur la définition biranienne de l'intuition, Naville déclare de Maine de Biran qu'« il subit cette influence sans se rendre compte que ses assertions ne se lient plus avec son point de départ » (Naville, *Introduction aux Œuvres inédites de Maine de Biran*, t. I, p. cii). En fait, la pensée de Maine de Biran est pourtant cohérente : les thèses cartésiennes qui s'y trouvent reprises ne sont que le développement d'une conception biranienne, les natures simples des *Regulæ* correspondant aux intuitions affaiblies, issues de l'intuition initiale par laquelle l'effort prend conscience de lui-même. M. Paliard a bien mis ce point en lumière : « l'objet de l'intuition psychologique peut légitimement se diversifier en éléments multiples qu'il est possible de considérer comme de nouveaux objets d'intuition intellectuelle, de sorte qu'en se rapprochant de la conception du simple tel que Descartes l'a entendu, la doctrine reste fidèle à son inspiration initiale » (Paliard, *Le raisonnement selon Maine de Biran*, Paris, 1925, p. 104).

aperçue entre chacun des attributs du sujet et son essence tout entière » ¹ ; il « affirme une liaison nécessaire entre des termes qui étaient impliqués ensemble et comme fondus les uns dans les autres sous la même intuition préexistante » ² ; il assure « une composition ou mieux encore une surcomposition de l'idée ou du fait primitif donné par aperception interne » ³. Il est, de ce fait, essentiellement synthétique. Son rôle est d'ajouter progressivement à l'idée du sujet ce que découvre l'esprit à partir de l'intuition première. On ne peut pas dire des attributs énumérés ainsi qu'ils sont renfermés dans l'effort saisi par intuition, « comme les parties sont renfermées dans un tout ou comme une idée particulière est dite comprise dans l'extension de l'idée générale » ⁴ ; on doit dire seulement qu'ils s'ajoutent à l'idée qu'on en a, sans en altérer la simplicité : l'acte qui les constitue assure par synthèse la relation de l'attribut au sujet où il se découvre ⁵. Le jugement développe donc l'es-

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. IV, ch. IV, § 1^{er} ; éd. T., t. IX, p. 512.

² *Ibid.*, § 2, p. 526.

³ *Ibid.*, p. 524.

⁴ *Ibid.*, § 4, p. 549.

⁵ Pour comprendre le caractère synthétique du jugement, il importe, comme dit Maine de Biran dans sa correspondance avec Destutt de Tracy, de bien distinguer la chose attribuée et l'acte d'attribution. C'est ce que ne faisait pas Tracy : il réduisait le jugement à n'être qu'une analyse ; il supposait qu'avant tout jugement une idée peut être implicitement comprise dans une autre idée ; juger consistait dès lors à voir explicitement le rapport de contenu à contenant. Or, aux yeux de Maine de Biran, une telle conception a le tort de définir l'idée comme quelque chose d'absolu, qui existe en soi : que certaines notions, telles les idées des sens, puissent être objets d'analyse, Maine de Biran ne le nie pas ; mais il remarque que pour d'autres idées, on ne voit ce qu'elles sont qu'à mesure qu'on les fait, car elles correspondent à une opération intellectuelle : un acte de l'esprit est toujours autre chose qu'une donnée sensible. « L'erreur de M. de Tracy est de confondre sans cesse les modifications simples considérées dans les objets avec l'acte de l'esprit qui attribue réellement ces modifications à leur sujet individuel, ou qui juge qu'elles font partie de ce sujet ;

sence du sujet : il ne la rend ni plus claire, ni plus distincte en elle-même, mais seulement plus adéquate. A son terme, il se borne à noter une coexistence de fait entre deux aspects d'une même idée.

Seules des conditions accidentelles empêchent de s'élever dans cette voie jusqu'à la vision complète de toutes les relations qu'implique l'objet de l'intuition primitive. « La même liaison nécessaire qui existe entre les éléments de l'idée d'un sujet d'intuition, tel que l'espace, le *moi*, etc., doit exister entre les jugements intuitifs qui affirment les relations entre ces éléments ; mais ces relations, quoique nécessaires et intuitives, chacune à part, ne sont pas aperçues simultanément, comme les éléments mêmes du groupe. Une intelligence supérieure aurait l'intuition égale et simultanée des éléments de l'idée et de toutes les relations actuelles ou possibles de ces éléments ; cette intelligence serait surhumaine, ou, comme dit Leibniz, *supra mundana* »¹. C'est dire que, pour la pensée, l'idéal serait de pouvoir saisir d'un seul regard l'ensemble des jugements intuitifs ; il faudrait en avoir une vision synoptique, qui assurerait à l'esprit la possession totale du vrai. Malheureusement nul n'y peut prétendre. Il est sans doute possible d'énoncer successivement une suite de jugements intuitifs ; mais dans cette opération tout lien organique échappe, et la pensée demeure impuissante à connaître par une vue immédiate ce qu'elle a découvert

or le verbe n'exprime pas la simple qualité comme attribut, mais bien l'acte de l'esprit comme attributif ou attribuant, et il faut toujours distinguer cet acte de la qualité attribuée, exprimée par le simple adjectif » (*Correspondance entre Destutt de Tracy et Maine de Biran*, éd. T., t. VII, p. 324). Pour Maine de Biran, l'acte intellectuel qui constitue le jugement est donc bien synthétique, puisqu'en affirmant la relation de l'attribut au sujet, la pensée ajoute un élément à l'idée qu'elle conçoit.

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. IV, ch. IV, § 2 ; éd. T., t. IX, p. 526-527.

par un processus discursif. Cette intuition *supra mundana* est un terme ultime, vers lequel doit tendre effectivement la réflexion intelligente, mais que celle-ci ne peut atteindre.

Ce qui est sûr, c'est que l'intuition immédiate de l'effort et les jugements intuitifs qui la développent, formulent un ensemble de vérités évidentes par elles-mêmes. Ces vérités premières sont nécessairement celles que la pensée doit commencer par établir, si elle veut procéder à la recherche de connaissances nouvelles. Mais une fois ces vérités établies, le raisonnement permet d'en déduire de plus lointaines. Il existe « des vérités secondaires qui sont certaines, évidentes, non par elles-mêmes, mais par leur dépendance, ou liaison nécessaire avec les premières vérités d'intuition » ¹. Et c'est évidemment à la raison « de reconnaître cette dépendance nécessaire ou d'établir cette liaison » ². Pour y réussir, il va donc falloir qu'elle forme « une chaîne continue de jugements », qui seront « comme une suite de chaînons intermédiaires entre la première vérité, ou le principe évident par lui-même, et la conséquence, ou le dernier jugement qui n'est pas certain par lui-même, mais le devient par des relations connues avec ceux qui précèdent, jusqu'au premier à qui convient exclusivement le caractère d'intuition immédiate » ³.

Le raisonnement qui assure de telles déductions exige un travail complexe, dont Maine de Biran indique tout de suite ce qu'il n'est pas. Sur ce point, dit-il, les philosophes ont souvent cru que raisonner consistait à conclure du général au particulier. Ils sont partis de cette idée que tout ce qui est vrai du genre est également vrai des individus qui s'y trouvent compris; et, de ce

¹ *Ibid.*, § 3, p. 528.

² *Ibid.*, p. 528.

³ *Ibid.*, p. 528.

fait, ils ont assimilé le raisonnement au syllogisme. Ils n'y ont vu qu'un mécanisme aveugle, par lequel nous nous contenterions d'attribuer à un objet particulier certains caractères qui appartiennent au genre dont, à nos yeux, cet objet fait partie. Mais qui ne s'aperçoit, dit aussitôt Maine de Biran, que l'opération décrite ici « n'a que la forme du raisonnement » ¹. La notion générale, qui sert de point de départ, n'exprime pas une vérité nécessaire : elle traduit un certain nombre de vérités particulières, essentiellement contingentes, et qu'on ne saurait ériger, sans risque d'erreurs, en principe absolu; en déclarant, par exemple, que « tout corps d'un jaune brillant qui offre certaines apparences renferme toutes les propriétés de l'or » ², on se fonde seulement sur quelques ressemblances superficielles, pour désigner d'un certain nom un ensemble de qualités sensibles et affirmer que celles-ci sont identiques à celles qu'on a l'habitude d'appeler du même nom : le concept obtenu par ce procédé demeure nécessairement conventionnel et ne correspond qu'à un travail de classification arbitraire. Nulle connaissance certaine n'en peut par conséquent être tirée : l'opération par laquelle on pense pouvoir conclure d'un énoncé général à un cas particulier, ne forme pas un véritable raisonnement, puisqu'il lui manque un point de départ solide; elle exprime tout au plus une vérité conditionnelle, et dans le fond on n'y retrouve que ce que supposaient les prémisses : on procède seulement à une analyse, où n'apparaissent que les conséquences des classifications arbitraires auxquelles on s'est d'abord livré. « Une suite de jugements, ou de rapports de ressemblance, forme une idée de classe, en s'élevant de l'individu à l'espèce et de l'espèce au genre, ou analyse cette idée en revenant du genre à l'individu ;

¹ *Ibid.*, § 1^{er}, p. 508.

² *Ibid.*, p. 508.

mais classer n'est pas raisonner » ¹. Il est illusoire de prétendre extraire une vérité d'une autre vérité, comme si l'une enfermait l'autre à la manière du genre qui comprend l'individu.

Le seul raisonnement déductif qui permette d'énoncer des vérités nouvelles est celui qui découvre « entre deux idées quelque rapport nouveau qui n'est pas aperçu directement ou immédiatement par l'esprit » ². Maine de Biran explique, en effet, que, dans le travail de déduction, la pensée doit enchaîner ses jugements avec logique et les lier de telle manière qu'ils dépendent les uns des autres suivant une loi nécessaire. Il faut donc que le raisonnement prenne son point de départ dans un jugement intuitif : de ce jugement initial se déduit ensuite, par « une dérivation immédiate », un second jugement, de ce second un troisième, de ce troisième un quatrième, et ainsi de suite, jusqu'à une dernière proposition, « très obscure, si l'esprit la considère isolément, mais qui est aperçue comme une dépendance nécessaire de celles qui la précèdent » ³. C'est par un processus d'identification que s'effectue le passage d'un jugement à l'autre : le second reproduit le premier en des termes différents ; « c'est ce jugement identique sous une autre expression » ⁴ ; puis le troisième dépend à son tour du second, et par suite du premier, selon le même procédé. A chaque progrès la pensée n'a pourtant pas une vue intuitive de ce qu'elle affirme, non pas que la certitude qui s'attache à chaque jugement soit moindre, à mesure qu'on s'éloigne du point de départ, mais on ne la voit pas en elle-même, directement et sans intermédiaire : il y a « perte d'intuition ou altération d'évidence intuitive, à partir du premier jugement intuitif jusqu'au

¹ *Ibid.*, p. 511.

² *Ibid.*, p. 517.

³ *Ibid.*, § 3, p. 529.

⁴ *Ibid.*, p. 529.

dernier jugement prouvé, mais il n'y a pas perte, altération de certitude, et celle-ci se transmet sans aucun déchet du principe à la conséquence qui en dépend nécessairement, ou qui tient à ce principe par une suite de vérités intermédiaires, comme le dernier chaînon d'une longue chaîne tient au premier anneau, et celui-ci à un point fixe où elle va se rattacher » ¹. Ainsi finissent par s'établir un certain nombre de vérités secondaires, logiquement déduites les unes des autres et qui toutes s'appuient sur un premier jugement intuitif. Le travail de l'esprit s'y révèle essentiellement constructif.

Pour assurer la valeur du raisonnement, il faut toutefois que la pensée puisse avoir confiance dans la solidité de la chaîne qu'elle forge. Elle doit pouvoir affirmer que chaque jugement nouveau se rattache aux précédents, et par eux au terme initial dont ils dépendent tous, d'une manière qui ne saurait être mise en doute. Or, seule la mémoire est en mesure de donner cette certitude, en rappelant à chaque instant l'ensemble des déductions qui ont été déjà effectuées. Appliquée à l'intuition qui se trouve à l'origine du raisonnement, la réminiscence n'est assurément que « la même intuition qui se répète dans le présent. En d'autres termes, nous ne pouvons penser que nous avons eu l'intuition de telle vérité simple sans voir encore la même vérité, aussi immédiatement que la première fois » ². Au contraire, pour garantir le passage d'un jugement à l'autre, la mémoire doit intervenir par l'évocation de simples souvenirs. En formulant un nouveau jugement, l'esprit ne peut apercevoir avec une évidence complète tous ceux qui ont précédé. « Il ne conçoit donc ces rapports successifs de dépendance que d'après le témoignage de la mémoire, qui lui assure qu'ils ont toujours lieu par cela

¹ *Ibid.*, p. 530.

² *Ibid.*, p. 532-533.

seul qu'ils ont été aperçus une fois » ¹. Mais par ce moyen la certitude des vérités antérieurement déduites devient absolue. La pensée peut s'interrompre dans son travail et s'arrêter momentanément à certaines affirmations clairement démontrées ; il lui est toujours possible de reprendre ensuite la série de ses déductions, puisque les souvenirs garantissent la vérité de ce qui doit désormais servir de nouveau principe. Rien n'empêche non plus, que la pensée poursuive sans interruption le raisonnement commencé ; en parcourant d'un mouvement continu la suite des jugements qui s'enchaînent les uns aux autres, l'évidence intuitive semble s'étendre du point de départ jusqu'à la conclusion dernière. Dans un cas comme dans l'autre, c'est toujours à la mémoire qu'il appartient d'assurer, à travers les termes successifs, la persistance de la vérité initiale ².

¹ *Ibid.*, p. 534.

² Par cette théorie de la déduction, la pensée biranienne rejoint, une fois de plus, la pensée cartésienne, telle que les *Regulæ ad directionem ingenii* la font connaître. Descartes, avant Maine de Biran, avait défini la déduction, comme l'opération « per quam intelligimus, illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitis necessario concluditur » (Reg. III ; éd. A. T., t. X, p. 369). Avant Maine de Biran, il avait aussi reconnu le rôle de la mémoire : « ad hanc (= deductionem) non necessaria est præsens evidentia, qualis ad intuitum, sed potius a memoria suam certitudinem quodam modo mutuatur » (*Ibid.*, p. 370). Sur un point seulement une divergence de vue oppose Descartes et Maine de Biran : pour Descartes, la déduction est faite d'une série d'inférences successives, dont chacune, prise isolément, est une intuition : « plurimæ res certo sciuntur, quamvis non ipsæ sint evidentes, modo tantum a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis » (*Ibid.*, p. 369) ; pour Maine de Biran, au contraire, il n'y a d'intuitif que le premier jugement : « Il est très essentiel de distinguer cette aperception de la dépendance où est une vérité d'une autre, de l'intuition absolue du principe qui seul mérite le titre d'intuitif. Il est dangereux de confondre sous le même nom d'intuition la vue immédiate qui s'attache à un sujet ou à une relation simple et l'évidence de déduction qui accompagne la liaison continue de plusieurs jugements dont aucun, hormis le premier, n'est intuitif »

Peu importe dès lors qu'on distingue différents types de déduction. De fait, Maine de Biran croit devoir opposer les déductions abstraites et les déductions explicatives, comme deux formes principales de raisonnement. Les déductions abstraites sont celles qui s'appuient sur l'intuition intellectuelle de l'effort pour « en déduire des attributs divers qui viennent grossir ou étendre le fond de cette idée simple » ¹. Mais le sujet qui en est le principe pouvant être considéré tour à tour sous deux aspects différents — comme une force et comme une résistance, — deux sciences se trouvent définies — la psychologie réflexive et les mathématiques, — qui toutes deux ne font appel qu'au raisonnement pur. L'unité résistante, c'est-à-dire le point, constitue la première notion mathématique : sa répétition suffit à engendrer les grandeurs et les relations numériques, lorsqu'elle s'ajoute à elle-même, comme à former la ligne droite et les figures géométriques, lorsqu'elle laisse une trace d'elle-même en se mouvant dans l'espace. Le point de départ de la psychologie est fourni par la notion du sujet, abstrait par réflexion : les idées d'existence, de causalité, de substance, de liberté, bref toutes les idées qui composent la psychologie rationnelle, peuvent s'en déduire par une suite de jugements nécessaires. Ces deux sciences — psychologie et mathématiques — atteignent des vérités absolues, parce qu'elles ont pour objet des notions vraiment simples, issues directement de la réflexion, et susceptibles de donner naissance, par une suite d'identités réelles, à des idées plus ou moins lointaines. Les déductions expli-

(*Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. IV, ch. IV, § 3; éd. T., t. IX, p. 538). A cet égard, Ampère est de l'avis de Descartes : il reproche à Maine de Biran de méconnaître le caractère intuitif des différentes démarches de la pensée au cours du raisonnement (Cf. *Correspondance d'Ampère et de Maine de Biran*, éd. T., t. V, p. 511-517).

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. II, sect. IV, ch. IV, § 4; éd. T., t. IX, p. 549.

catives, au contraire, se rapportent aux objets de l'expérience sensible. Sans doute, devant ces objets la pensée se contente souvent de noter des ressemblances et de procéder, suivant des analogies superficielles, à un classement qui est commode ; mais, de toute évidence, il n'y a là ni explication, ni déduction. C'est seulement en essayant de coordonner les phénomènes physiques et en s'efforçant de les rattacher les uns aux autres par un lien de cause à effet, qu'on peut obtenir une explication satisfaisante. Dans les sciences physico-mathématiques, la déduction explicative est certaine, parce qu'elle indique, de façon claire, comment l'effet dérive de la cause efficiente, et comment il peut être prévu par un simple raisonnement. Dans les sciences naturelles, la déduction explicative est seulement probable, parce qu'elle n'indique que d'une manière hypothétique comment il est possible de se représenter la succession des phénomènes. Mais, dans tous les cas, seul un rapport de causalité possède valeur explicative ¹. C'est avouer finalement, qu'en dépit de certaines différences de forme, le raisonnement déductif est une opération simple. Qu'il s'agisse de réalités sensibles ou de notions abstraites, déduire consiste toujours à énoncer un lien de dépendance nécessaire entre un principe et ses conséquences. Sur le plan de la logique, le travail de réflexion de la pensée se poursuit donc de lui-même, indépendant et libre.

¹ En distinguant les déductions explicatives certaines et les déductions explicatives probables, Maine de Biran veut faire voir qu'il existe, dans les sciences de la nature, deux types d'explication. « C'est par là, ajoute-t-il, que la philosophie de Newton diffère absolument de celle de Descartes. Dans la première, on déduit les phénomènes, ou leurs rapports les plus composés, d'une cause réelle, donnée par une première relation, sans aucun mélange d'hypothèses. Dans la seconde, on part d'une cause physique, ou de faits hypothétiques dont on cherche les rapports avec les faits observés, pour expliquer le *comment* de ceux-ci ». *Ibid.*, § 5, p. 585-586.

*
* *

Ainsi se découvre un tableau complet de la nature humaine. Les lignes essentielles en sont simples. Pour Maine de Biran, l'existence de l'homme se développe sur une série de plans successifs, allant des régions où la vie confine à l'animalité, jusqu'à celles où éclôt la réflexion intelligente. Au plus bas degré, il ne se trouve assurément que des affections obscures, qui échappent en fait à la conscience, mais n'en exercent pas moins une influence décisive sur l'être humain : c'est un état où n'apparaissent que les déterminations passives de la vie organique. Cependant, au sein de ces déterminations, l'effort vient à se manifester clairement : tantôt il est comme écrasé par le poids des impressions confuses qu'il veut s'assimiler ; tantôt il les maîtrise et, en les dominant, il les élève jusqu'à lui : la vie se déroule alors sur le plan de la conscience. L'effort finit, au reste, par s'affirmer pour lui-même : c'est de lui seul qu'il tire désormais sa puissance et sa force, car c'est par réflexion sur soi qu'il s'ouvre des possibilités de progrès indéfini ; il est libre de toute entrave et poursuit sans fin un travail d'invention. De l'affection passive à la réflexion libre, on assiste, en somme, à l'épanouissement progressif de l'effort. Maine de Biran en indique avec netteté les principales étapes. De ses analyses, il ressort que le vouloir s'éveille avec lenteur d'un assoupissement profond, et que par ses seules forces il se dégage de tout obstacle, afin d'acquérir, après bien des luttes, une pleine indépendance.

Mais le passage d'un plan à l'autre s'effectue de façon singulière. Il ne faudrait pas croire qu'en suivant les progrès de l'effort, on observe un développement continu, semblable à celui qu'imaginait Leibniz pour expliquer que la monade s'élève d'une perception confuse à

une perception distincte. Maine de Biran estime que la vie organique est impuissante à se transformer d'elle-même et à faire naître l'effort : de l'affection au vouloir il y a, d'après lui, discontinuité. L'effort doit par conséquent jaillir par un élan spontané, ne relevant d'aucune impulsion étrangère, mais s'affirmant par sa propre force, comme un pouvoir autonome. Rien ne s'oppose à ce que, par la suite, il entre en contact avec les impressions passives de l'affectivité ; il lui faut seulement être constitué d'abord par lui-même. C'est alors qu'il peut s'incliner vers les données obscures des sens, et prendre sur soi de les élever au niveau de la conscience claire et de la connaissance réfléchie. Par nature, il est susceptible de venir coïncider partiellement avec elles : de ce fait, il les anime ; il leur communique sa lumière ; il les hausse jusqu'à lui. Sans doute, un tel travail ne réussit pas toujours également, car le poids à soulever est parfois lourd et l'effort reste faible. Mais tout progrès s'accomplit suivant le même rythme : de l'affection à la sensation, puis de la sensation à la perception, et de la perception à la réflexion il y a sans cesse prise de possession du premier terme par le second. Les formes inférieures de la vie n'aboutissent pas par une évolution naturelle aux formes supérieures : ce sont celles-ci qui viennent chercher celles-là. Seule une initiative qui vient de haut peut assurer le passage d'un stade à l'autre, par un processus d'assimilation. Dès que se trouvent réalisées certaines conditions, l'effort absorbe en lui l'affectivité, en la faisant participer à sa nature. Il y a transfiguration des formes inférieures de la vie par les formes supérieures.

Ainsi se trouve donc écartée toute conception trop nettement dualiste de la nature humaine. Après les déclarations précédentes, on ne saurait se représenter l'homme comme un être double, chez qui les déterminations de la vie organique et les initiatives de l'effort s'opposeraient irréductiblement. Certaines expressions bira-

niennes sont assurément trompeuses. N'y retrouve-t-on pas, inlassablement répétée, la formule de Boerhaave : *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*? Aussi a-t-on pu croire que Maine de Biran distinguait en l'être humain deux vies, ou plutôt deux principes différents. On a pu penser que, d'après lui, il y avait en l'homme simple juxtaposition de deux natures, toute fusion profonde demeurant impossible, mais un certain équilibre finissant toujours par s'établir, où s'harmonisent des éléments contraires. En fait, cependant, tout s'oppose à cette interprétation. Elle tendrait à détruire l'unité de la personne humaine, que Maine de Biran a mise en lumière par la découverte de l'effort. Dès lors on ne s'expliquerait pas la participation de la vie organique à la vie hyperorganique, ni l'assimilation de l'affectivité par le vouloir. On ne comprendrait pas que l'effort puisse coïncider avec les impressions reçues par les sens, et les animer intérieurement d'une force qu'il leur communique. Le progrès qui s'observe dans le développement de la vie humaine et qui suppose une unité profonde d'inspiration, deviendrait inconcevable. Si Maine de Biran parle de deux vies ou plutôt de deux modes d'existence, c'est pour montrer qu'une coupure sépare les affections de l'effort, en ce sens qu'on ne peut s'élever par une marche régulière de l'inférieur au supérieur. Ces remarques n'imposent pas cependant l'affirmation d'un dualisme radical de deux natures, puisqu'il reste vrai qu'il y a pénétration de l'effort dans les affections pures et passage du supérieur à l'inférieur. C'est pourquoi Maine de Biran ne peut concevoir en l'homme deux principes, qui seraient seulement rapprochés, comme deux pièces jointes ensemble.

Il lui faut se représenter l'homme d'une tout autre manière, plus obscure, mais plus profonde. L'image d'une juxtaposition spatiale d'éléments distincts doit être rejetée, au profit de l'image d'une hiérarchie de plans

que traverse une même activité. Dès qu'il envisage la vie sous ses différents aspects, Maine de Biran la voit se déployer sur des plans successifs, qui se commandent mutuellement sans se confondre. Vus d'en bas, ceux-ci offrent une perspective de discontinuité, qui semble autoriser le dualisme. Vus d'en haut, ils révèlent une continuité complexe, qui évoque l'idée de participation. Les formes les plus humbles de la vie paraissent donc exclure les formes les plus hautes, parce que d'elles-mêmes elles ne les peuvent produire. Mais ces dernières laissent deviner ce que sont ces manifestations élémentaires, car elles les impliquent. Il semble que les formes inférieures ne puissent exister qu'en vertu d'une participation virtuelle aux formes supérieures. Celles-ci leur prêtent, au contraire, une force qui les peut élever à une forme plus pure. Le vouloir s'insinue dans les phénomènes organiques, faisant apparaître ainsi le sens des déterminations qui le prolongeaient et qui l'annonçaient, mais transfigurant du même coup, par la puissance qui l'anime, tout ce qu'il touche et tout ce qu'il complète : il assure une participation de l'inférieur au supérieur. C'est donc par un mouvement de personnalité croissante que se définit la nature humaine. On ne peut lui appliquer aucun terme qui enveloppe une représentation statique, parce qu'en l'immobilisant on la mutile. Elle doit être conçue dans son dynamisme. Elle est un acte, qui s'affirme dans la dispersion de ce qu'il produit, mais qui par son élan soulève le poids mort des automatismes où il s'exprime : dans son échec, il triomphe. Pour le connaître, il faut par conséquent le vivre.

C'est ce qu'avait laissé prévoir la découverte de l'effort. Pour saisir l'effort en son essence, il avait évidemment fallu que les méthodes des sciences descriptives fussent dépassées ; on avait dû se transporter d'un bond, et par une libre initiative, à l'intérieur même de ce qu'on voulait connaître. Mais là s'était produite une révélation :

l'effort avait paru indivisible et simple. Sans doute avait-on reconnu qu'on y pouvait distinguer, par abstraction, deux aspects complémentaires; mais on s'était aperçu également que cette dualité d'aspects présupposait une unité profonde, comme celle d'un acte. Or, c'est ce que vérifie maintenant la description de la vie humaine : on y retrouve ce que présentait l'effort en raccourci. Il n'existe pas deux vies artificiellement rapprochées, mais un mouvement complexe, au cours duquel les formes inférieures d'existence viennent participer aux formes supérieures, comme dans l'effort volontaire. Et comme dans l'effort aussi, il importe de recourir à l'expérience immédiate et non à l'analyse conceptuelle, si l'on veut se faire de l'homme une vivante image. La découverte de l'effort, qui était le fruit d'une méthode originale, contenait donc en germe le principe d'une nouvelle doctrine : elle a permis de passer de l'une à l'autre, ou plutôt elle les impliquait. En participant à l'effort, on entrevoit finalement la mystérieuse participation que celui-ci manifeste.

TROISIÈME PARTIE

L'EXPÉRIENCE DE LA GRACE

CHAPITRE PREMIER

LA RECHERCHE DE L'ABSOLU

En 1812, Maine de Biran a fini d'élaborer sa philosophie de l'effort. Peu à peu, ses analyses se sont resserrées autour d'un problème, qui ne paraissait autrefois ni très riche, ni très fécond ; et elles ont finalement abouti à la découverte de ce qu'ignoraient, sans même le pressentir, les philosophes du xviii^e siècle. Quelque chose a désormais été défini, qui explique l'homme. Maine de Biran a su apercevoir, au cœur de tout être, la présence d'un effort qui se cherche, se trouve et s'affirme, et dont le jaillissement se manifeste, avec une force variable, à travers les différentes formes de la vie psychologique. La personnalité humaine ne doit s'expliquer dès lors que par ce mouvement. De nouvelles questions ne peuvent être éludées, si l'on entend préciser les prolongements d'une telle conception ; mais, jusqu'à présent, c'est à mettre en lumière les résultats d'une expérience vécue, puis à formuler la doctrine où se résume cette expérience, que s'est attaché Maine de Biran. Du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* à l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, il n'a fait que dégager les enseignements d'une découverte, dont l'importance s'est révélée chaque jour plus grande.

Mais voici qu'à partir de 1813, un problème se pose, qui fait rebondir la pensée biranienne : c'est celui de l'absolu. La découverte de l'effort a laissé voir ce qu'une observation extérieure et superficielle ne remarquait

point ; elle a permis de dépasser le pur phénomène, et d'atteindre une réalité, dont sans doute on ne saurait dire qu'elle se suffise, mais à laquelle se mesure du moins tout ce qui est relatif. Or, n'y aurait-il pas à s'élever maintenant au delà du fait primitif, qui apparaît avec l'effort ? Pour satisfaire pleinement l'esprit, ne faudrait-il pas élargir l'enquête qui s'achève, et tenter, en s'appuyant sur les données acquises, de ressaisir les choses en soi ? Cette question est celle que de tout temps les métaphysiciens ont soulevée : Maine de Biran ne saurait donc l'oublier, ni s'en défaire par un geste de refus. D'ailleurs, auprès de lui, plusieurs de ses amis en sentent la gravité ; ils y cherchent une réponse. Ampère, que Maine de Biran connaît depuis 1805, croit devoir affirmer l'existence de « rapports », qui sont « absolument indépendants de la nature des termes entre lesquels ils existent » ¹, et qui constituent de ce fait un monde nouménal distinct du monde des phénomènes : d'après lui, comme pour Platon, les relations entre les noumènes sont l'objet même de la connaissance scientifique. Royer-Collard cherche, de son côté, à reprendre la philosophie de Reid, et à établir, conformément aux croyances communes, la réalité du moi, de la matière et de Dieu, à titre de substances : dans ses cours de 1812 et 1813 à la Faculté des Lettres, il esquisse une métaphysique, qui annonce l'éclectisme de Cousin. Un mouvement se dessine donc qui pousse les esprits à la recherche de l'universel et de l'absolu. Maine de Biran n'y échappe pas. Pour sa part, il s'y trouve naturellement porté par le cours de ses réflexions, car il n'a pas encore déterminé ce qui se cache derrière l'effort. Le sentiment de sa faiblesse et de sa misère, qui lui fait désirer un appui moral, l'incline au reste dans

¹ Ampère, *Correspondance d'Ampère et de Maine de Biran*, éd. T., t. VII, p. 468.

le même sens. Les circonstances s'y joignant et les discussions avec Ampère, Royer-Collard et Guizot y donnant occasion, il aborde donc de nouveaux problèmes.

Ceux-ci sont examinés principalement dans les *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* et dans le *Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes*. Certaines questions de détail sont reprises dans des notes rédigées à la suite de conversations ou de lectures : on y trouve un complément aux grandes études précédentes. L'ensemble est enfin résumé par Maine de Biran, vers la fin de sa vie, en quelques pages des *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques*, de la *Note sur l'idée d'existence* et des *Nouveaux essais d'anthropologie*. Dans tous ces écrits, la même question est sans cesse posée. Existe-t-il, par delà l'effort, des réalités ayant un caractère universel et absolu? Et, s'il en existe, peut-on les atteindre avec les seules ressources de la pensée? Bien des philosophes l'ont cru et se sont orientés vers le rationalisme. Il importe à Maine de Biran de voir si leurs prétentions sont légitimes ¹.

¹ Cf. pour ces questions : *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Introduction, § 5, 3-4; éd. T., t. III, p. 113-135 et p. 138-139; *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. I^{re}, sect. I^{re}, ch. I^{er}, et Part. I^{re}, sect. II, ch. IV; éd. T., t. VIII, p. 123-144 et p. 217-273; *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Sect. I^{re}; éd. B., p. 146-239; *Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes*, éd. B., p. 73-125; *Conversation avec MM. de Gérando et Ampère*, publiée par Tisserand, Revue de métaphysique et de morale, mai 1906, p. 417-428; *Note sur l'écrit de M. Royer-Collard*, éd. C., t. II, p. 355-376; *Réponse à M. Guizot*, éd. C., t. II, p. 377-398; *Discours lu dans une assemblée philosophique*, publié par Tisserand, Revue de métaphysique et de morale, mai 1906, p. 429-438; *Note sur un passage très remarquable du Témoignage du sens intime*, éd. C., t. II, p. 297-317; *Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac*, éd. B., p. 310-317; *Prolégomènes psychologiques*, éd. C., t. III, p. 297-314; *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques*, éd. C., t. III, p. 168-194; *Note sur l'idée d'existence*, Part. I^{re} et Part. II, § 4; éd. Tisserand, p. 37-71

*
* *

Dans les temps modernes, c'est assurément au xvii^e siècle que les tentatives les plus hardies ont été faites, pour effectuer ce passage à l'absolu. Tous les cartésiens notamment s'y sont essayés, et dans leurs œuvres la même inspiration se retrouve. Sans doute n'ont-ils pas tous procédé de même façon. D'après Maine de Biran, les philosophies de Malebranche et de Spinoza ne tendent qu'à l'affirmation de « l'être universel, qui est Dieu » ¹, et de ce fait elles se placent d'emblée sur le terrain de l'ontologie pure. Descartes et Leibniz sont plus soucieux de psychologie : « ces deux philosophes s'appuient sur la conscience comme sur le principe d'où doit être déduit l'*absolu* » ² ; leurs métaphysiques ont ainsi un point de départ qui est pris dans le monde de l'expérience. A cet égard, l'œuvre de Descartes est même tout à fait typique. C'est celle dont l'allure est la plus décidée, car elle se développe suivant une impressionnante logique. C'est également celle qui est la plus ancienne, puisque Malebranche, Spinoza et Leibniz s'en sont plus ou moins inspirés. Elle offre donc un admirable exemple à quiconque veut s'élever des données actuelles de la conscience jusqu'aux réalités en soi. Aussi Maine de Biran songe assez volontiers à elle, quand il évoque les efforts des métaphysiciens du xvii^e siècle. Avant d'examiner ce que peut valoir une dialectique qui a pour objet de faire toucher le fond des choses, il aime à revivre par la pensée les étapes des méditations cartésiennes. A maintes reprises, il y revient et

et p. 133-145 ; *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. II, § 1^{er} ; éd. N., t. III, p. 407-452.

¹ *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*, éd. C., t. IV, p. 316.

² *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Sect. I^{re} ; éd. B., p. 203.

il s'y attarde : ces méditations représentent pour lui le témoignage d'un esprit génial en quête de l'absolu.

Sur le plan de la métaphysique, la première affirmation de Descartes est celle de la pensée. Toutes les idées qui passaient jusqu'alors pour certaines sont rejetées comme fausses ; méthodiquement tous les arguments des sceptiques et même l'hypothèse d'un malin génie sont invoqués, pour mettre en doute l'ensemble des connaissances humaines ; rien ne paraît devoir résister à un tel examen. Et pourtant, de l'excès du doute jaillit une première certitude, non qu'un objet quelconque ait échappé au doute, mais parce que le doute lui-même est une affirmation : il est lié à l'action de la pensée. Par sa répétition, il se réfléchit et se supprime, faisant voir dans son énoncé même l'existence de la pensée qu'il manifeste ; aussi « cette proposition : *je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit » ¹. Aux yeux de Descartes, la pensée qui s'affirme dans le doute, implique d'ailleurs l'existence d'une chose qui pense. Il y a lieu de remarquer, en effet, que les pensées particulières qui occupent l'esprit ne sauraient provenir du néant ; de toute évidence, « il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent » ², et la pensée que révèle le *cogito* doit être considérée comme un attribut de la substance pensante. Elle en est cependant un attribut essentiel, qui permet à la fois d'en affirmer l'existence et d'en définir la nature : « mon essence, dit Descartes, consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser » ³. Il suffit dès lors de penser effectivement pour connaître la chose

¹ Descartes, *Méditations*, II ; éd. A. T., t. IX¹, p. 19.

² Descartes, *Les principes de la philosophie*, Part. I^{re}, § 11 ; éd. A. T., t. IX², p. 29.

³ Descartes, *Méditations*, VI ; éd. A. T., t. IX¹, p. 62.

pensante, la substance étant ici définie par l'attribut qui en est inséparable et où elle s'exprime. Aucun doute n'est en tout cas permis : par l'acte que résume le *cogito*, l'existence de l'âme est découverte, *ergo sum* ; la réalité substantielle de la pensée se trouve fortement établie.

Aussitôt l'inventaire en commence. Et tout de suite, dans le dénombrement des pensées qui occupent l'esprit, il se découvre une idée qui se distingue entre toutes : celle d'un être infini et parfait. Elle s'impose : nul effort de réflexion ne permet de la construire par le simple accroissement des perfections qui apparaissent en l'homme ; elle est d'un autre ordre, car en elle « rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement et en effet » ¹. Bien plus, elle est la plus riche qu'on puisse concevoir, puisqu'elle contient plus de « réalité objective » que toute autre, étant représentative d'un objet qui possède toutes les perfections. Il faut donc en conclure qu'elle ne provient pas de l'esprit, qui est essentiellement fini et imparfait. Comment en dériverait-elle ? La « réalité objective » d'une idée ne peut s'expliquer que par une cause qui contienne formellement ou éminemment autant de réalité que l'idée elle-même ; c'est dire, dans le cas présent, que seul un Être infini et parfait peut rendre compte de l'idée par laquelle l'esprit conçoit la perfection et l'infini : « l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien, dit Descartes, doit nécessairement avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait » ². Finalement, « lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante, l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire de Dieu, se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté ; et de cela seul que cette idée se trouve en moi, ou bien que je suis

¹ *Ibid.*, III ; p. 37.

² *Ibid.*, p. 38.

ou existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude » ¹. Dans l'idée d'infini et de parfait la pensée perçoit l'Être infini et parfait qui se pose et s'affirme : la réalité de son existence y est directement saisie.

Au reste, la simple inspection de cette idée devait suffire. Car, sans parler de la cause efficiente qui explique la présence dans l'esprit de l'idée d'être parfait, il n'est besoin que de considérer cette idée même dans son essence : on ne peut nier que l'existence en découle nécessairement. Devant l'idée de Dieu, déclare Descartes, « je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connais que tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre, appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre » ². Il serait, en effet, contradictoire de concevoir un être souverainement parfait qui n'existerait point : comment pourrait-on dire de lui qu'il possède toutes les perfections, puisqu'il lui manquerait l'existence ? Ce n'est là que la constatation de la plus inéluctable évidence ; il n'est pas possible de s'y soustraire, l'existence d'un tel Être s'imposant en quelque sorte à l'esprit, en vertu de sa propre nécessité. « De cela seul que je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement : non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de

¹ *Ibid.*, IV ; p. 42.

² *Ibid.*, V ; p. 52.

Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon » ¹. Encore une fois, la réalité de cette existence se trouve affirmée au nom d'une certitude qui repose sur une intuition immédiate. Par delà la pensée substantielle et la dominant, Dieu est l'absolu, que la pensée découvre dans l'exigence même qui le fait être.

Grâce à cette certitude une dernière affirmation se dégage enfin. Au nombre des idées que la pensée découvre en elle, il en est, en effet, qui lui représentent des corps. Or, devant ces idées, l'esprit se sent irrésistiblement porté à croire qu'elles proviennent d'objets réels : ne sont-elles pas en dehors de son pouvoir et ne lui échappent-elles pas irrémédiablement, s'imposant à lui, puis s'effaçant, en dépit de tout effort de volonté ? N'ont-elles pas une force et une vivacité bien supérieures à celles des images que suggère la mémoire ou que produit l'imagination ? Il semble que seule l'action d'une cause extérieure puisse les expliquer. Et cette cause ne pouvant être Dieu, puisque Dieu, qui n'est pas trompeur, laisse s'implanter en nous, sans la détruire, la croyance en la réalité d'un monde matériel, « il faut confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent ² ». Non pas assurément que les choses soient en tous points conformes à l'image que s'en fait la pensée : quand celle-ci perçoit les qualités sensibles par lesquelles se font connaître les objets, elle considère en effet, et à bon droit, que ses sensations ont un fondement réel dans le monde extérieur ; mais si elle imagine ensuite que les impressions perçues par elle appartiennent effectivement aux corps, elle se trompe et n'a nulle idée claire et distincte de ce qu'elle affirme. En fait, seule l'étendue, sur laquelle spéculent les géomètres, peut subsister en dehors de la pensée : « car, encore

¹ *Ibid.*, p. 53.

² *Ibid.*, VI ; p. 63.

que, voyant un corps, nous ne soyons pas moins assurés de son existence, par la couleur que nous apercevons à son occasion, que par la figure qui le termine, toutefois il est certain que nous connaissons tout autrement en lui cette propriété qui est cause que nous disons qu'il est figuré, que celle qui fait qu'il nous semble coloré » ¹. L'étendue se concevant clairement et distinctement en elle-même, est susceptible d'exister en dehors de la pensée : de ce fait, elle est donc l'attribut qui exprime toute l'essence et la nature des choses. Elle possède une indépendance absolue, et par elle se trouve finalement atteinte la réalité substantielle de la matière et des corps.

Ainsi s'achève une tentative métaphysique des plus originales et des plus puissantes, pour atteindre le réel en son essence même, à partir du sentiment de conscience qui est inséparable de toute pensée. Par le seul effort de la réflexion, Descartes a voulu dépasser le plan des faits et s'élever jusqu'à l'absolu. Sans doute a-t-il eu le souci de s'appuyer sur les données de l'expérience ; c'est même à saisir la pensée telle qu'elle apparaît à la conscience individuelle qu'il s'est tout d'abord attaché. Maine de Biran le reconnaît volontiers : « en posant le fameux principe : *je pense, donc je suis*, Descartes paraît avoir senti le besoin de déduire de la connaissance individuelle, la notion ou croyance d'un absolu qu'il établissait d'un autre côté à titre d'idée *innée* » ². Il n'en reste pas moins que, par delà les données de l'observation intérieure, Descartes n'a songé qu'à découvrir des essences immuables : non content d'établir l'existence d'une pensée substantielle, il s'est efforcé d'atteindre, par l'intermédiaire de celle-ci, l'être

¹ Descartes, *Les principes de la philosophie*, Part. I^{re}, § 69 ; éd. A. T., t. IX², p. 57.

² *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Sect. I^{re} ; éd. B., p. 192.

même de Dieu, puis l'existence du monde matériel ; et, en chaque cas, il a cru obtenir des certitudes définitives. Au terme de ses analyses, trois affirmations résument sa métaphysique : celle de la pensée, celle de Dieu, celle de l'étendue ; elles correspondent chacune à des substances qui se suffisent et qui constituent autant de réalités indépendantes. Sous trois formes différentes l'absolu se trouve donc effectivement atteint, en sorte que désormais un système de vérités universelles en doit dépendre. Nulle autre doctrine, en vérité, ne pouvait offrir un aussi bel exemple d'enquête métaphysique.

Au reste, Descartes ne s'est pas contenté d'établir l'existence de la pensée, de Dieu et de l'étendue, par une induction qui laisse mystérieuses les essences. Il n'a jamais conçu les substances, dont il parlait, comme des réalités obscures, qu'une dialectique savante forcerait l'esprit à reconnaître, mais qui demeurerait en elles-mêmes impénétrables. La substance pensante ne réside pas dans un monde dont l'accès reste interdit à la pensée humaine ; Dieu n'est pas un Être étranger à l'esprit, comme s'il n'était que la cause inconnue dont l'action est seule requise pour expliquer certaines idées ; la substance étendue n'échappe pas aux prises de la pensée qui la conçoit clairement et distinctement. En fait, ce sont ces substances mêmes qui sont saisies par la réflexion, sinon dans leur totalité, du moins par leur attribut essentiel, c'est-à-dire en quelque chose de leur être. Descartes a prétendu que, pour chaque substance, il y a un attribut principal, « qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent » ¹ : il suffit d'en avoir une idée claire et distincte pour connaître du même coup la substance à laquelle il se rapporte. Ainsi, par l'acte de pensée du *cogito* et par l'idée d'éten-

¹ Descartes, *Les principes de la philosophie*, Part. I^{re}, § 53 ; éd. A. T., t. IX², p. 48.

due que conçoit le géomètre, la substance pensante et la substance étendue sont appréhendées en elles-mêmes ; par la notion d'infini ou par celle de parfait, l'être même de Dieu se trouve directement perçu, l'argumentation cartésienne ne comportant pas d'inférence qui fasse conclure de l'idée à l'être, mais une intuition qui découvre l'être dans l'idée : certes il n'y a point connaissance claire et distincte de tout ce qui est en Dieu, mais il y a néanmoins connaissance intérieure, quoiqu'incomplète, de la substance incréée. En définitive, c'est donc par un contact direct avec les réalités elles-mêmes que Descartes a pensé résoudre le problème de la métaphysique. Pour lui, — et Maine de Biran le sait, — le passage à l'absolu est effectif : il implique une appréhension immédiate.

Entre les substances, dont il est ainsi question, il y a cependant, d'après Descartes, une certaine hiérarchie. A proprement parler, Dieu seul doit être considéré comme une véritable substance, parce que seul il n'a besoin que de soi-même pour être. Les créatures qui dépendent de lui ne pourraient subsister un seul moment, si elles n'étaient soutenues et conservées par sa puissance ; et c'est pourquoi elles ne possèdent pas une complète indépendance. A Dieu il appartient, au contraire, d'exister par soi-même, sans le secours d'une autre puissance : aussi est-il seul à se suffire. Seul il est une vraie substance. En un sens dérivé, la pensée et l'étendue peuvent toutefois être définies, elles aussi, comme des substances. Ne se distinguent-elles pas des autres choses créées en ce que, pour être, elles n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, tandis que les objets particuliers de la connaissance les supposent et s'y rapportent toujours ? De ce fait, on doit évidemment leur attribuer une réalité substantielle ¹. Il con-

¹ *Ibid.*, Part. I^{re}, § 51 ; éd. A. T., t. IX², p. 46-47.

vient même d'établir entre l'étendue et la pensée une certaine différence : sans doute forment-elles deux mondes à part, entre lesquels nulle confusion n'est possible ; toutefois la pensée a ce privilège de trouver en elle une idée, qui lui représente clairement et distinctement l'étendue et lui en fait connaître par réflexion toutes les propriétés. La réalité matérielle est pénétrée par l'esprit, qui la domine et se la soumet : comment n'y pas voir, en ce cas, une essence de nature inférieure, ou qui du moins ne possède pas la même richesse que la pensée ? Entre les substances, que l'intuition ou le raisonnement métaphysique découvrent et dont l'existence directement perçue ne saurait faire de doute, il faut avouer qu'il y a une hiérarchie. Dominant tout se reconnaît l'Être infini de Dieu ; puis, parmi les choses créées, la substance pensante l'emporte en valeur sur la substance étendue.

Dans la philosophie cartésienne, telle que la voit Maine de Biran, les articulations métaphysiques du réel se perçoivent, en somme, de façon claire. L'effort de réflexion inauguré par le doute méthodique a libéré l'esprit de toute attache sensible et l'a du même coup affranchi de l'imagination ; il lui a permis d'atteindre l'absolu sous trois formes différentes : en l'âme, en Dieu, dans la matière. Peut-être la spéculation pure est-elle demeurée impuissante à pénétrer intégralement ces réalités : notamment, en ce qui concerne Dieu, il a bien fallu reconnaître que, s'il est possible de définir certains attributs qui appartiennent à la nature d'un être parfait, on ne parvient pas à se représenter l'essence de la perfection et de l'infini ; mais, en dépit de ces réserves, les affirmations métaphysiques se sont faites précises et sûres. S'élevant au-dessus des faits essentiellement relatifs, Descartes a cru pouvoir énoncer des vérités universelles et formuler des certitudes. Pour lui, la recherche n'est pas close assurément ; mais elle paraît devoir porter sur l'étude des propriétés, par lesquelles se mani-

festent les choses dont l'existence est établie : plus rien d'essentiellement nouveau ne reste à découvrir, en sorte que le plan du monde peut dès maintenant être étalé, quitte à y corriger par la suite quelques détails secondaires. Dieu, de qui tout dépend par une création libre, a donné l'être à des substances individuelles, qui forment autant d'âmes, et dont le pouvoir s'étend sur le monde des corps par la science et par l'action.

De cette métaphysique Descartes n'avait certes pas prévu quel usage il serait fait. Il semble bien que, chez lui, la préoccupation dominante ait été celle de fonder une physique mathématique, qui permît d'expliquer le monde par des idées claires et distinctes. La métaphysique ne devait avoir pour rôle que de justifier certaines thèses initiales et de poser quelques principes nécessaires à la science. D'assez bonne heure cependant elle fut interprétée dans un autre sens. Dès le XVIII^e siècle, on tendit à l'isoler de la science qu'elle préparait, et on voulut n'y voir qu'un système indépendant. Aussi, à l'époque de Maine de Biran, est-elle considérée comme un effort qui se suffit à soi-même, et dont le terme est l'énoncé de quelques affirmations ontologiques. Des hommes tels que Royer-Collard et Guizot sont soucieux d'échapper au sensualisme de Condillac ; ils esquissent une philosophie qui fait place à des préoccupations métaphysiques, et cherchent à faire comprendre qu'on ne peut éviter de croire à l'existence de certaines substances. Bientôt, Victor Cousin, qui fait partie du petit groupe que Maine de Biran réunit chaque semaine, développera ces tendances et s'efforcera de justifier par les formules de l'éclectisme les croyances instinctives du sens commun. Bref, de l'avis de tous, certaines aspirations métaphysiques doivent être satisfaites. Sans doute le système de Descartes se heurte-t-il à des difficultés qui paraissent insurmontables. Il représente néanmoins un magnifique effort, dont peut s'inspirer quiconque entend

écarter le scepticisme et démontrer les thèses essentielles d'un spiritualisme substantialiste. En tout cas, pour sa part, Maine de Biran ne manque pas de l'étudier. Abordant à son tour le problème de l'absolu, il se reporte spontanément aux *Méditations* : il les lit, les commente et s'en nourrit. Mais peuvent-elles vraiment le satisfaire ? Peuvent-elles résoudre, sans briser la philosophie de l'effort, les questions nouvelles qui sont désormais posées ?

*
* *

Maine de Biran ne le pense pas, et l'histoire de la philosophie cartésienne lui paraît, à cet égard, tout à fait significative. Il remarque que Descartes a professé un dualisme rigoureux, opposant l'une à l'autre la substance pensante et la substance étendue, toutes deux créées par Dieu. Il reconnaît volontiers que par là le panthéisme est momentanément écarté ; mais, d'après lui, la philosophie de Malebranche et celle de Spinoza se trouvent en germe dans de tels principes. Pour Descartes, la pensée et l'étendue ne correspondent-elles pas à de simples attributs ? Elles ne constituent pas à elles seules de véritables substances, mais elles expriment, chacune dans son domaine, l'attribut essentiel d'une substance. Dès lors, déclare Maine de Biran, « puisque la distinction qui est censée avoir lieu entre les substances, n'est autre par le fait que celle de deux attributs ou modes fondamentaux qui caractérisent respectivement chacune d'elles, pourquoi cette distinction modale entraînerait-elle nécessairement la séparation absolue des sujets d'attribution ; pourquoi y aurait-il deux substances et non pas une seule qui réunirait les attributs distincts de pensée et d'étendue » ¹ ? De ce point de vue,

¹ *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*, éd. C., t. IV, p. 314.

il semble qu'on doive soutenir « qu'il n'y a, et qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance, l'être universel, seul nécessaire, le grand tout, à qui appartient exclusivement le titre d'être ou de substance, et dont tout ce que nous appelons improprement de ce nom n'est en effet que modification » ¹. On finit par dire « que tous les êtres sont renfermés dans l'être universel, qui est Dieu » ²; et, d'après Maine de Biran, c'est ce qu'ont fait Malebranche et Spinoza ³. Il semble ici que la philosophie cartésienne conduise logiquement au panthéisme : « la route qui mène à l'abîme peut être couverte de fleurs, mais l'abîme est là » ⁴. Après ces considérations qui lui paraissent historiquement fondées, Maine de Biran éprouve donc une méfiance instinctive pour la métaphysique de Descartes : en raison des conséquences ontologiques qui peuvent s'en déduire, il ne saurait accueillir sans hésitation les solutions qu'elle offre ; au reste, ses tendances personnelles ne l'y prédisposent guère. Mais, avant de conclure, un examen plus détaillé s'impose.

Il ne s'annonce pas très favorable. Pour commencer, Maine de Biran s'arrête à l'analyse du *cogito*, et tout de suite il soulève contre les conclusions de Descartes une objection décisive : il croit y voir une confusion, qui doit être impitoyablement dénoncée, et que, pour sa

¹ *Ibid.*, p. 315.

² *Ibid.*, p. 316.

³ « Ce Dieu, où l'on cherche à se retrouver, n'est plus que le grand tout de Spinoza. Cet esprit universel, en qui Malebranche dit que nous voyons tout, en qui nous agissons, nous mouvons et nous sommes, n'en diffère que par l'expression ». *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques*, éd. C., t. III, p. 171. « Malebranche et Spinoza se rencontrent dans la même route ; la logique les unit, le mysticisme les sépare ». *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*, éd. C., t. IV, p. 316.

⁴ *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques*, éd. C., t. III, p. 171.

part, il juge des plus graves. Sans doute, en énonçant le *cogito*, Descartes a eu le souci de prendre son point de départ dans « la conscience du *moi* », ou plus exactement dans « l'aperception immédiate de notre existence individuelle » ¹ : et c'est ce que traduit le mot, *je pense*. Mais ensuite il a cru pouvoir passer à l'affirmation d'une substance durable, existant en soi ; il a parlé d'une « pensée *substantielle* », d'une « chose pensante », d'un « *moi absolu* » ² : et c'est ce que traduit le terme, *je suis*. Le *je pense* « exprime le fait de toute conscience, la connaissance relative du *moi* qui n'existe pour lui-même qu'autant qu'il s'aperçoit ou pense » ; le *je suis* exprime, au contraire, « l'être absolu ou la croyance que ce sujet qui se dit *moi* est une substance durable, une chose en soi qui n'a pas besoin de se connaître dans quelque relation à un temps ou un lieu déterminé, pour être dans l'absolu du temps ou de l'espace » ³. Or, d'après Maine de Biran, cette opération, par laquelle Descartes s'élève des données de la conscience à la notion d'un absolu, est tout à fait illégitime. La réflexion sur soi révèle à la pensée son existence actuelle, car avoir conscience de soi c'est exister effectivement pour soi ; elle ne découvre par contre aucune chose pensante, ni ne parvient à rencontrer un être absolu, ayant les caractères d'un objet indépendant : « il y a *aperception immédiate interne* ou *conscience* d'une force qui est *moi* », mais « il n'y a point d'aperception interne d'une substance passive avec laquelle le *moi* ne fasse qu'un » ⁴.

¹ *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Sect. I^{re} ; éd. B., p. 192.

² *Ibid.*, p. 193-194.

³ *Ibid.*, p. 193.

⁴ *Note sur l'idée d'existence*, Part. I^{re}, § 1^{er} ; éd. Tisserand, p. 39. Il y a d'ailleurs lieu de remarquer que, pour Maine de Biran, le fait de conscience appréhendé dans le *je pense* « comprend l'individualité tout entière ». Or, comme « il n'y a pas d'individualité sans le sentiment de l'action exercée sur le corps »,

Il est donc illusoire « de croire qu'au moyen de cette analyse, fondée sur une expérience tout intérieure, nous remonterons jusqu'à la notion d'un moi absolu, ou de l'âme substance » : y prétendre reviendrait à confondre « le fait psychologique de ce qui est en nous, ou nous-mêmes dans l'exercice actuel de la pensée, avec la notion métaphysique de l'être qui est censé rester le même hors de la pensée » ¹ ; dans le *je pense* on ne saisit pas immédiatement la réalité du *je suis*. C'est ce que Kant avait déjà fait remarquer en critiquant le *cogito* de Descartes. Que Maine de Biran s'en soit souvenu, c'est certain : ses allusions à la critique kantienne sont fort nettes et ne laissent aucun doute ². Il semble toutefois que Maine de Biran, qui ne connaissait la *Critique de la raison pure* que par les exposés de Villers et de Kinker ³, soit arrivé de lui-même à ses propres conclu-

ce qui se trouve finalement saisi « n'est pas la substance abstraite qui a pour attribut la pensée, mais l'individu complet dont le corps propre est une partie essentielle ». Ce que la réflexion atteint correspond donc à l'effort, tel que le conçoit Maine de Biran, et non à la pensée pure, telle que la définit Descartes. Cf. *Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes*, Méditations I, II et IV ; éd. B., p. 78-79.

¹ *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques*, éd. C., t. III, p. 172.

² Cf. *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. I^{re}, sect. I^{re}, ch. I^{er}, § 1^{er} ; éd. T., t. VIII, p. 129, note 1 ; *Note sur un passage très remarquable du Témoignage du sens intime*, éd. C., t. II, p. 297-298 ; *Réponse à M. Guizot*, éd. C., t. II, p. 379-380 ; *Prolégomènes psychologiques*, éd. C., t. III, p. 298-299 ; *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques*, éd. C., t. III, p. 172 ; *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. II, sect. I^{re} ; éd. N., t. III, p. 421.

³ Villers, *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux dans la philosophie transcendente*, Metz, 1801 ; Kinker, *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison pure*, Amsterdam, 1801. Dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Maine de Biran cite l'ouvrage de Villers, « où j'ai puisé, dit-il, presque tout ce que je connais du système de Kant » (éd. T., t. IV, p. 122, note 1) ; mais dans les *Prolégomènes psychologiques* et dans les *Considérations sur les principes d'une division des faits psycho-*

sions, et se soit contenté de signaler après coup la concordance de ses vues avec celles du « célèbre philosophe de Kœnigsberg » ¹. En tout cas, à ses yeux, comme à ceux de Kant, la tentative de Descartes aboutit à un échec. Il n'est pas possible de connaître en elle-même la réalité substantielle de l'âme, à partir des seules données de l'observation intérieure : on n'atteint pas l'absolu de la pensée.

On ne peut pas davantage s'élever par le simple effort de la raison jusqu'à l'affirmation de Dieu : Maine de Biran estime que, sur ce point encore, Descartes s'est lourdement trompé. Dans les *Méditations* Descartes a estimé qu'il importait seulement de considérer l'idée que tout esprit possède d'un être souverainement parfait. Dès lors, note Maine de Biran, il suffit de remarquer que « l'idée de l'infini et de la perfection de Dieu ne peut être un ouvrage de notre esprit fini et imparfait. D'où il suit que cette idée doit avoir une cause et un objet supérieur à notre esprit à qui l'existence appartient, et partant que Dieu existe » ². Mais c'est là, du point de vue biranien, un raisonnement très discutable. Maine de Biran admet volontiers que toute idée contient quelque chose de positif, qui doit pouvoir s'expliquer : « on ne peut pas dire que cette façon d'être d'une chose qui la rend objectivement présente à l'entendement par son idée ne soit rien, ni par conséquent que cette idée tire son origine du *néant* » ³. Comme toutes les autres, l'idée de Dieu doit donc se rattacher à une cause qui rend compte de ce qu'on perçoit. On ne saurait en con-

logiques et physiologiques, c'est à l'essai de Kinker qu'il renvoie (éd. C., t. III, p. 298-299, et p. 172).

¹ *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. II, sect. I^{re}; éd. N., t. III, p. 421.

² *Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes*, Méditation III; éd. B., p. 85.

³ *Ibid.*, p. 87.

clure cependant que cette cause soit Dieu. De ce que nous avons l'idée de quelque chose de plus parfait que nous, « il ne s'ensuit pas que cette idée soit un objet réel, ou ait été mise dans notre esprit par quelque cause, différente de notre esprit, qui ait une réalité formelle au moins égale à la réalité objective de l'idée » ¹. Il se peut que cette notion soit le produit de notre pensée. « Je trouve en moi, dit Maine de Biran, la faculté d'exagérer pour ainsi dire des qualités, attributs ou perfections qui sont dans mon esprit. Est-ce que l'exercice de cette faculté prouve nécessairement qu'il y ait un objet ou un sujet réel qui se manifeste » ²? Évidemment non : c'est l'esprit seul qui crée, avec ce qu'il trouve en lui, l'idée d'un être parfait et tout-puissant ; pour obtenir une explication satisfaisante, l'existence de Dieu n'est pas requise. Aussi l'argument ontologique, que Descartes a voulu fonder sur la simple considération de cette idée, n'est pas plus convaincant. Maine de Biran estime que l'existence ne se démontre pas par déduction, et que par suite toute preuve qui a pour but d'établir la nécessité d'une existence est fatalement illusoire. On peut se représenter, par exemple, une personne qui possède telles ou telles qualités ; on peut imaginer que cette personne accomplit certaines actions conformes à son caractère ; bref, on peut faire un roman : il n'y a rien là d'impossible ; mais aussi rien ne prouve que ce roman corresponde à quelque chose de réel ³. « Lorsque je tire de ma pensée l'idée d'une chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose, lui appartient en effet, en tant que son idée est dans mon esprit ou que je la conçois. Mais il ne s'ensuit pas que cette chose existe réellement hors de

¹ *Ibid.*, p. 93.

² *Ibid.*, p. 84-85.

³ *Ibid.*, Méditation V ; p. 103.

mon esprit avec les attributs que j'y reconnais » ¹. C'est l'évidence même, car comment pourrait-on extraire d'une idée, que l'esprit a construite, plus qu'elle ne contient ? Il en est de la preuve ontologique comme de la preuve par l'idée de parfait : elles se fondent toutes les deux sur une idée, dont, aux yeux de Maine de Biran, on ne peut rien déduire ². Là aussi l'effort de Descartes pour se hausser jusqu'à l'absolu se termine par un échec.

Et la matière : est-il du moins permis d'en déterminer la nature avec certitude ? Descartes a invoqué la véracité divine pour garantir l'inclination qui nous porte à croire en l'existence des corps, et il a fait appel à l'idée d'éten-due pour définir l'essence des choses matérielles ; mais ici encore de graves réserves s'imposent. Qu'il y ait un monde extérieur, Maine de Biran n'en doute pas : toutes sortes d'idées ou d'images se trouvent en nous, dont nous ne sommes pas les auteurs, et force nous est bien d'en chercher la cause hors de nous ; « lorsque vous jugez ainsi qu'il y a hors de vous des choses d'où procèdent ces idées, déclare-t-il, vous ne vous trompez point et n'avez pas besoin d'aucune autre connaissance pour appuyer la vérité de ce premier jugement » ³. L'erreur apparaîtrait, si l'on affirmait que ces idées sont semblables aux choses ; mais il ne subsiste aucun doute sur le fait qu'il existe un monde, de qui proviennent les images perçues par l'esprit. Est-ce à dire pour autant que l'essence des corps réside tout entière dans l'éten-

¹ *Ibid.*, p. 101.

² Ici encore les réflexions de Maine de Biran rejoignent la critique faite par Kant de l'argument ontologique. Néanmoins Maine de Biran n'invoque jamais à l'appui de sa thèse les analyses kantien- nées : sa critique se développe, au reste, sur un plan exclusivement psychologique, tandis que celle de Kant reste purement méta- physique.

³ *Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes*, Méditation III ; éd. B., p. 81.

due, comme l'a dit Descartes ? Et faut-il en conclure que l'espace conçu par le géomètre répond à un absolu ? Maine de Biran ne le pense pas. Pour lui, l'étendue n'est pas une propriété réelle des choses. Elle nous est évidemment donnée dans toute sensation : c'est en elle « que les sens de la vue et du toucher perçoivent naturellement les couleurs et les qualités tactiles » ¹ ; c'est en elle aussi que se trouvent localisées les causes indéterminées des impressions ressenties. Il n'y faut pas voir cependant une chose en soi : « l'espace, qui entre dans toutes les représentations, ne constitue pas notre idée des *corps extérieurs* » ². C'est qu'au fond, pour Maine de Biran comme pour Leibniz, l'étendue n'est « qu'un pur phénomène, relatif à notre manière de nous représenter les existences autres que la nôtre » ; elle n'est « que le mode de coordination ou l'ordre des êtres coexistants tels que l'intuition les représente hors de nous » ³. Faut-il s'étonner dès lors qu'on ne puisse y découvrir l'essence des choses ? En fait, la pensée ne saisit pas dans l'idée d'étendue la substance dont serait fait le monde : l'effort de Descartes est ici encore illusoire.

Bref, d'après Maine de Biran, la tentative cartésienne aboutit à un échec : ni la pensée, ni Dieu, ni l'étendue ne représentent des objets, dont l'existence puisse être appréhendée directement, et dont l'essence apparaisse comme celle d'un absolu. Et le motif en est simple : tout s'explique par le fait que Descartes considère les idées sur lesquelles il spéculé, comme d'authentiques réalités. Le point de départ des *Méditations* est pris dans la pensée pure, et de ce fait il ne peut être question que d'aller du connaître à l'être. En percevant son contenu sous forme d'idées, la pensée atteint des réalités intelli-

¹ *Ibid.*, Méditation VI, p. 117.

² *Ibid.*, p. 117.

³ *Note sur l'idée d'existence*, Part. II, § 3 ; éd. Tisserand, p. 87.

gibles : l'être de ces idées est sans doute inférieur à celui des objets qu'elles représentent, mais il est cependant réel ; les idées sont de véritables choses, susceptibles d'opposer une résistance effective à la pensée qui prétendrait les altérer. On comprend par suite qu'elles requièrent une cause : dès lors qu'elles sont des réalités, il devient nécessaire d'en expliquer l'existence et de les rattacher à ce qui en peut rendre raison. Maine de Biran le sait mieux que personne. A propos du *cogito*, il note déjà que Descartes a tout réduit à un seul terme : « l'être et l'existence sentie ou aperçue, l'âme et le moi, se sont identifiés dans son esprit » ¹. Il rappelle que les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu reposent toutes sur la définition de la « réalité objective » qui appartient aux idées ². Il n'oublie pas que, pour établir l'existence des corps, Descartes a envisagé les idées reçues par les sens et leur a appliqué le principe de causalité ³. Aussi conclut-il de ces remarques qu'à travers toutes les thèses de la philosophie cartésienne, un même postulat se retrouve, d'après lequel en toute idée « il entre nécessairement de l'être » ⁴. C'est, en somme, parce que la pensée saisit en elle des réalités intelligibles, qu'elle peut affirmer, d'après les idées qu'elle en a, l'existence de Dieu, de l'âme et des corps : si toute idée n'était qu'un être de raison, elle n'en pourrait rien extraire ; mais, parce que toute idée possède une réalité objective, elle en peut tirer certaines affirmations métaphysiques.

Or, c'est précisément ce postulat que conteste Maine de Biran. Pour lui, les idées ne sont pas des choses que la pensée découvrirait en elle et qui posséderaient une

¹ *Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes*, Méditations I, II et IV ; éd. B., p. 78.

² *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Sect. I^{re} ; éd. B., p. 219.

³ *Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes*, Méditation VI ; éd. B., p. 111-112.

⁴ *Note sur l'idée d'existence*, Part. I^{re}, § 1^{er} ; éd. Tisserand, p. 45.

réalité *sui generis* irréductible ; elles ont un caractère plus humble. A vrai dire, une distinction s'impose, qui révèle une différence profonde entre « les idées générales » et « les notions ». Les premières sont uniquement tirées des objets sensibles, dont elles expriment certaines propriétés : elles supposent un travail d'abstraction, qui décompose un tout en ses qualités élémentaires ; elles représentent l'élément, qui est isolé de l'ensemble dont il faisait partie ; et finalement elles ne sont que des signes, où se résument les opérations d'une pensée qui compare. « Les qualités sensibles sont abstraites de divers objets dont le sujet pensant aperçoit la ressemblance en comparant leurs qualités ou propriétés analogues, telles que la forme, la couleur, la dureté, etc. ; il exprime ces ressemblances par un terme général ou commun applicable à tous les objets qui ont entre eux le même rapport d'analogie. C'est là tout l'artifice des idées générales ou des classifications » ¹. Au contraire, les notions ont leur source dans le sentiment du moi ; elles en sont même inséparables. Elles ne peuvent être produites que par un acte de réflexion : « le sujet pensant distingue et sépare ainsi ce qui lui appartient en propre ou constitue sa nature, de tout ce qui est senti au dehors comme ne lui appartenant pas » ². Les notions obtenues par là se présentent sans doute sous une forme qui doit sembler abstraite ; en fait, elles participent cependant à la réalité du moi et s'y individualisent : elles ne sont encore « que le fait de conscience, analysé et exprimé dans ses divers caractères » ³. Que l'on parle, par exemple, de force, de substance, de cause, d'unité ou d'identité, il s'agit toujours de termes qui dérivent

¹ *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Sect. I^{re} ; éd. B., p. 158-159.

² *Ibid.*, p. 158.

³ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. I^{re}, sect. II, ch. IV ; éd. T., t. VIII, p. 219.

du sentiment de l'effort, c'est-à-dire de « cette force individuelle et constitutive de notre *moi* » ¹. Ainsi s'explique l'opposition de la science et de la métaphysique, l'une s'élevant à des idées générales qui permettent de classer les phénomènes physiques, l'autre s'appuyant sur le fait de conscience et les notions simples de la réflexion. Science et métaphysique ont, en somme, des domaines distincts qu'il ne faut pas confondre : et c'est ce qu'a toujours rappelé Maine de Biran. Mais, au fond, ni l'une ni l'autre ne portent sur des choses en soi, ni par conséquent n'atteignent l'absolu. Les idées et les notions ne doivent pas être considérées, en effet, comme des réalités où « il entre nécessairement de l'être » ; ce sont de simples concepts. On en doit sans doute chercher l'origine dans des directions différentes, puisque les unes expriment les ressemblances qu'a dégagées un travail de comparaison, tandis que les autres procèdent directement de l'individuel. Mais aucune « réalité objective » ne leur appartient ; ou, plus exactement, il n'entre pas en elles plus d'être que la pensée n'y en a mis. Les idées générales sont évidemment artificielles, sans consistance et sans réalité : elles sont de simples mots, nécessaires pour fixer la pensée, mais sans valeur par eux-mêmes ; elles reposent, comme tout signe, sur une convention. Quant aux notions, elles traduisent les aspects du moi : issues de l'effort dont elles retiennent tel ou tel caractère pour l'exprimer en un concept, elles gardent la marque de leur origine, et, par conséquent, elles ont l'être qui leur vient de la réalité à laquelle elles participent. Bref, c'est toujours en la pensée qu'on trouve la source de toute idée et de toute notion. Il faut donc éviter l'erreur qu'a commise Descartes, et ne jamais définir les idées ou les notions comme de véritables choses intelligibles, auxquelles puisse s'appliquer le

¹ *Ibid.*, p. 220.

principe de causalité. Toute spéculation qui s'engage dans cette voie se trouve vouée fatalement à un échec : l'exemple des *Méditations* est assez significatif. Aux yeux de Maine de Biran, la métaphysique cartésienne s'écroule tout entière, parce qu'elle accorde aux idées que la pensée appréhende, une réalité qu'elles n'ont pas.

Que certaines analyses de Kant aient été utilisées ici contre Descartes, c'est certain. Maine de Biran ne s'en cache pas. Lorsqu'il oppose les idées aux notions, c'est-à-dire l'abstraction artificielle à l'abstraction réflexive, il cite un texte de la dissertation de 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, où Kant distingue deux types d'abstractions : ce qui est *abstractum*, et ce qui est *abstrahens*. « Il faut donc distinguer d'une manière plus expresse, déclare Maine de Biran, les éléments qui sont abstraits des choses ou objets en qui ou par qui ils existent *in concreto*, dans un état de combinaison intime, et les éléments qui s'abstraient eux-mêmes des composés avec lesquels ils sont associés par une simple agrégation ou coexistence » ¹. Plus profondément, la pensée biranienne évoque le souvenir de certaines thèses développées par Kant dans la *Critique de la raison pure*. Kant n'a-t-il pas déclaré, notamment à propos de l'argument ontologique, que l'être n'est pas un prédicat réel qui puisse se déduire d'un concept ? N'a-t-il pas soutenu que l'existence ne s'établit qu'à partir d'une intuition sensible ? Bref, n'a-t-il pas nié que les idées fussent de véritables choses constituant un monde intelligible ? Or, cette conception se trouve reprise par Maine de Biran, d'un point de vue

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. I^{re}, sect. II, ch. IV, conclusion ; éd. T., t. VIII, p. 271. Cette référence à la *Dissertation de 1770* se retrouve dans les *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Sect. I^{re} ; éd. B., p. 158, et dans la *Note sur l'idée d'existence*, Part. II, § 4 ; éd. Tisserand, p. 134-135.

purement psychologique, il est vrai, mais avec beaucoup de force. De telles analogies prouvent, au moins, l'accord de deux doctrines. Encore une fois, Maine de Biran n'avait guère étudié la philosophie de Kant; il ne la connaissait même que d'une manière indirecte et par des exposés superficiels; c'est d'elle-même que relevait au fond sa pensée, puisqu'elle reposait tout entière sur une théorie originale de l'effort. La distinction des idées et des notions et la définition de leur nature restent donc une œuvre spécifiquement biranienne. Il n'en est pas moins vrai que Maine de Biran a cru devoir compléter ses vues par des remarques empruntées à Kant. La critique kantienne lui a paru confirmer la fin de non-recevoir qu'il entendait opposer à la métaphysique cartésienne.

L'échec de toute métaphysique impose finalement une conclusion très nette. « Le seul procédé légitime de la connaissance, nous dit Maine de Biran, consiste à partir d'une première relation d'un fait primitif connu » ¹. Ce qui nous est directement donné, c'est la conscience du moi telle qu'elle apparaît dans l'effort : avant toute notion, avant même qu'il y ait des signes pour s'exprimer, « le moi existe et se prend lui-même dans l'expérience intérieure pour la cause immédiate de tous les modes actifs accompagnés d'un effort déployé sur le corps propre » ². C'est donc à ces données de l'expérience qu'il faut d'abord faire appel. Peut-être les trouvera-t-on trop pauvres parce qu'elles ne constituent pas immédiatement une ontologie. Et de fait, il convient de préciser leur valeur exacte : elles permettent de dépasser le plan de l'observation scientifique; mais elles ne livrent par elles-mêmes aucun absolu, ni ne font toucher les choses en soi. C'est sur elles cependant qu'il faut s'appuyer. Par la

¹ *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Sect. I^{re}; éd. B., p. 186.

² *Ibid.*, p. 209.

suite, des hypothèses pourront être esquissées, qui, s'ajoutant à ces données initiales, préluderont à une métaphysique véritable; des prolongements doctrinaux viendront, en tout cas, dégager des thèses d'une portée générale. Toutefois la vraisemblance seule les suggérera, et non la certitude; les affirmations qui les résument seront nécessairement fragiles: aussi devra-t-on les juger toujours d'après les données de l'expérience intérieure. C'est, en définitive, de cette expérience qu'il faut partir, si l'on veut échapper aux dangers de la spéculation métaphysique: l'analyse de l'effort volontaire l'avait déjà fait voir; les critiques précédentes le confirment. Il n'y a de connaissance vraie que celle qui se fonde sur l'aperception du fait primitif.

Toute autre conception est chimérique. Notamment l'attitude qu'on retrouve chez Descartes, Leibniz, Malebranche et Spinoza, doit être condamnée. Le procédé de ces philosophes « consiste à partir de l'absolu *donné*, pour en arriver au relatif *connu* »¹. Il suppose, en d'autres termes, que la pensée réussit à s'installer, par le jeu de la réflexion dialectique, au sein même de l'absolu, et qu'aussitôt elle se trouve en contact avec les choses en soi. C'est du moins ce qui explique que Maine de Biran qualifie cette philosophie de « métaphysique *a priori* »². Inutile de dire cependant qu'à ses yeux « elle contrarie les lois fondamentales de notre connaissance »³. En voulant s'établir dans l'absolu, la pensée perd tout contact avec le monde de l'expérience; elle en arrive à juger les faits d'après les idées qu'elle s'est d'abord construites, et par suite elle s'égare en des abstractions vagues et incertaines. Les résultats auxquels elle croit aboutir n'ont pas de valeur; ils corres-

¹ *Ibid.*, p. 186.

² *Ibid.*, p. 186.

³ *Ibid.*, p. 186.

pondent peut-être à de belles constructions, mais n'ont aucune solidité. On s'imagine qu'à partir de principes universels on peut déduire l'explication de tel ou tel fait particulier ; « or, cette dérivation impossible a été et sera toujours l'écueil des métaphysiciens qui voudront la tenter, en se fondant sur des paralogismes continuels, ou en donnant pour déduction de leurs principes *a priori*, ce qui leur était connu d'avance sans ces principes ou indépendamment de leur application fictive » ¹. Il est illusoire de s'engager en cette voie : là où les plus grands génies ont échoué, on ne peut que s'attendre à des mécomptes, et le plus sage est de s'abstenir ; puisque la possession de l'absolu s'avère impossible, ne faut-il pas dès maintenant y renoncer ?

De fait, Maine de Biran propose une distinction, qui définit, mieux que tout, son attitude personnelle, et qui montre jusqu'où peut aller la réflexion, sans crainte de se perdre. Il nous invite à opposer, d'un côté, les faits qui demeurent accessibles à la connaissance humaine, et, de l'autre, l'absolu qui échappe à l'entendement. Les premiers nous laissent dans le domaine du relatif : bien qu'ils révèlent parfois, notamment avec l'effort, un ordre plus profond et plus vrai, ils semblent exclure l'universel ; ils n'offrent matière qu'à une connaissance toujours incomplète. Le réel en soi apporterait, en vérité, un savoir plus haut, s'il pouvait être atteint ; cependant la raison demeure impuissante à le saisir, et force est bien de se résigner à ne pouvoir formuler à son sujet que des hypothèses : au-dessus du monde de l'expérience, dont les données sont un objet d'étude légitime, se déploie peut-être un monde inconnu de substances ; mais, d'après Maine de Biran, on ne saurait l'atteindre. Il se trouve finalement entre ces deux mondes la même opposition qu'entre les phénomènes et les noumènes,

¹ *Ibid.*, p. 169.

dans la doctrine de Kant. Maine de Biran le fait remarquer. A propos du problème de l'âme et du moi, il souligne ce que sa pensée doit à la philosophie kantienne. « J'ai été d'abord assez enclin à confondre le sens intime de notre individualité, ou ce que j'appelais le moi, avec le fond même de la substance de l'âme ; mais je dois à Kant d'avoir fait une distinction nécessaire entre deux termes que tous les métaphysiciens, y compris Descartes, ont confondus, ce qui est une des plus grandes causes d'obscurités et d'embarras en métaphysique » ¹. Il y a « une distinction essentielle à observer entre le *moi* qui s'affirme à lui-même sa propre existence individuelle en tant qu'il sent ou pense *actuellement*, et la *substance* ou la *chose pensante*, de qui l'être absolu est affirmé ; c'est-à-dire, dans la langue de Kant que je me permettrai d'employer quelquefois comme plus brève et assez appropriée à mon point de vue, entre le *moi phénoménal* et le *moi nouménal* » ². Maine de Biran accorde qu'avec le sentiment du moi nous avons la connaissance de notre existence phénoménale ; mais il nie que nous ayons quelqu'aperception de la substance même de l'âme. Or, ce qu'il explique sur un cas particulier doit être généralisé : non seulement à propos de la conscience, mais à propos du monde extérieur comme à propos de Dieu, il y a lieu d'observer que les réalités substantielles dont on parle souvent, ne correspondent à rien qui soit directement perçu ; sur toutes ces questions la même prudence s'impose. A la manière de Kant et, partiellement du moins, sous l'influence de celui-ci, Maine de Biran oppose ce que nous pouvons sentir ou apercevoir et ce qui constitue un monde invisible de substances ou de causes. Par cette attitude, il exprime clairement sa méfiance à l'égard de toute spéculation ontologique.

¹ Note sur un passage très remarquable du *Témoignage du sens intime* par l'abbé de Lignac, éd. C., t. II, p. 297.

² Réponse à M. Guizot, éd. C., t. II, p. 379-380.

Au total, il estime que les choses en soi sont par nature inaccessibles. « Tout absolu échappe invinciblement à toutes les facultés présentes de notre être » ¹. Descartes ne l'avait pas cru, et sa métaphysique n'avait visé qu'à ressaisir en leur essence même les substances qui constituent le monde, puis à découvrir l'Être suprême de qui celles-ci dépendent. Avec lui on gardait donc l'espoir d'atteindre l'absolu. Par une méthode d'analyse réflexive, analogue à celle des *Méditations*, on pouvait essayer, en tout cas, de s'élever jusqu'à ce qui existe en soi. Or, voici qu'après un examen minutieux, la dialectique cartésienne se révèle inefficace. Non seulement les conclusions auxquelles elle aboutit demeurent contestables, mais ses prétentions mêmes sont chimériques, puisque la pensée ne trouve rien en elle qui lui fasse immédiatement apercevoir une réalité substantielle. Ainsi se dissipe tout espoir d'appréhender jamais les choses en soi. La déception semble totale. Elle ne va pas jusqu'à la négation de l'absolu : Maine de Biran aura même des raisons positives de croire à l'existence de substances que les phénomènes connus ne laissent pas apercevoir. A ses yeux, cependant, ces réalités échappent à toute prise : par les seules forces de la raison l'homme ne peut pas les atteindre ; elles résident dans un monde où il ne lui appartient pas de pénétrer, et il n'en connaît rien avec certitude. Pour lui, la recherche de l'absolu ne réserve que des désillusions.



Cet examen critique laisse Maine de Biran dans une situation pénible. A son avis, les discussions précédentes font éclater l'insuffisance des doctrines où se

¹ *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. II, § 1^{er} ; éd. N., t. III, p. 419.

trouvent développées des considérations métaphysiques : voilà qui est clair. Mais, par ailleurs, le besoin qu'éprouve la pensée de construire une certaine ontologie demeure incoercible : de là un embarras extrême. Chez ceux qui l'entourent, Maine de Biran reconnaît l'importance des préoccupations métaphysiques : depuis longtemps on est las de l'empirisme ; Ampère, Royer-Collard et Guizot s'efforcent, chacun à sa manière, de dépasser la philosophie du XVIII^e siècle. Pour sa part, Maine de Biran, que la théorie de l'effort a toujours affranchi du sensualisme, agite les mêmes questions, se pose les mêmes problèmes, entrevoit les mêmes perspectives. Et, cependant, en face des méthodes qui lui sont offertes, il se refuse. Malgré leur caractère réflexif, les métaphysiques du XVII^e siècle ne le satisfont pas ; les procédés qu'elles mettent en œuvre lui semblent injustifiés. Dès lors, quel parti prendre ? Une mise au point est nécessaire, qui fasse voir quelle attitude adopter, en définitive, devant les difficultés actuelles. Comme toujours, Maine de Biran ne veut pas se décider pour une philosophie toute faite ; mais il se doit de préciser sa position. S'il est vrai que l'absolu n'est pas atteint par la spéculation pure, comment résoudre les problèmes soulevés par l'inquiétude métaphysique ?

Un premier point est acquis : il est hors de doute que la pensée ne peut pas, par ses seules forces, se mettre en contact avec l'absolu. Essayer d'y réussir est absurde, puisque toute connaissance est nécessairement relative au sujet connaissant, et qu'en conséquence l'absolu ne pourrait être appréhendé qu'à la condition de n'être plus ce qu'on le prétend être. « Comme cet absolu cesse d'être tel et prend nécessairement le caractère de relation, dès que nous venons à le connaître, ou par cela seul que nous le connaissons, il implique contradiction de dire que nous ayons quelque connaissance positive ou

idée de l'*absolu* » ¹. C'est, au reste, ce que laissent prévoir les critiques formulées naguère contre l'esprit métaphysique. Devant les philosophies du xviii^e siècle, Maine de Biran a toujours éprouvé une certaine méfiance. Nous l'avons déjà vu souscrire au jugement que les hommes du xviii^e siècle avaient porté contre les faiseurs de systèmes, et répudier comme arbitraire la spéculation pure d'un Descartes ou d'un Leibniz. Son opinion n'a pas changé et le mot *métaphysique* est, pour lui, synonyme d'hypothèse incertaine. Quand se pose enfin le problème de l'absolu, on comprend que la réponse biranienne soit marquée par un refus très net de se hasarder dans les questions ontologiques.

Est-ce à dire qu'il faille revenir à l'empirisme d'un Locke, et se contenter de l'observation patiente et minutieuse des faits ? Assurément non. Déjà l'expérience intérieure a fait voir qu'au delà des données objectives de la science se découvre une force d'ordre hyperorganique, connue seulement de celui qui participe à sa nature. Il en faut évidemment conclure, dès maintenant, qu'il existe une réalité *sui generis*, qui, sans avoir les caractères de l'absolu, dépasse cependant le pur phénomène. Mais ce n'est pas tout. Pour qui réfléchit, il apparaît que si les principes de l'empirisme étaient vrais, la vie psychologique devrait avoir l'allure d'une fantasmagorie : « l'entendement humain serait pour ainsi dire tout en images et succession d'images, rien n'y aurait le caractère de permanence et d'identité, tout existerait dans des formes variables, des accidents passagers, sans aucun fond réel » ². Or, il est impossible de ne pas « admettre au moins comme *fait de l'esprit humain* la croyance invincible qu'attachent tous les hommes, même

¹ *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Sect. I^{re}; éd. B., p. 185.

² *Ibid.*, p. 170-171.

les sceptiques les plus décidés, à quelque réalité *absolue* » ; l'esprit se sent contraint de supposer qu'il y a « sous les sensations passagères des substances et des causes permanentes différentes des sensations » ¹. C'est dire qu'on ne saurait s'affranchir impunément de toute préoccupation métaphysique. Non moins que les suggestions de l'expérience interne, une invincible exigence impose qu'on songe, en dépit de tout désir contraire, à des réalités en soi : nul ne s'y peut soustraire.

Il y a donc lieu de reconnaître, et l'impuissance que ressent l'esprit humain, lorsqu'il veut s'élever jusqu'à l'absolu, et le besoin qu'il éprouve cependant d'imaginer un monde de substances. N'est-ce pas le signe que, devant le problème ontologique, une voie moyenne doit être cherchée ? A cet égard, ce qui frappe Maine de Biran, — et l'indication en est donnée dans un curieux passage d'une *Conversation avec MM. de Gérando et Ampère*, — c'est que certaines notions apparaissent comme les lois mêmes de notre pensée, et autorisent de ce fait une attitude qui n'est, ni celle de Descartes, ni celle de Locke. « Je puis bien concevoir que tous les objets de la nature extérieure sont anéantis et que je le suis moi-même, mais par cela que je suppose qu'il n'y a plus rien et que je ne suis plus, je pense encore sous certaines lois ou conditions qui me forcent à admettre un espace, un temps et quelque *cause* ou *force* qui n'agit pas ; ma pensée ne peut se débarrasser de ces notions même en faisant l'hypothèse d'un néant absolu, donc elles sont *nécessaires* ; et comme elles se trouvent dans le fait primitif, c'est de lui seul qu'elles ont pu emprunter leur caractère de nécessité » ². En d'autres termes, nous ne pouvons, sans contradiction, imaginer

¹ *Ibid.*, p. 170.

² *Conversation avec MM. de Gérando et Ampère*, éd. Tisserand, Revue de métaphysique et de morale, mai 1906, p. 421.

la suppression de notre propre pensée, puisque cette tentative impliquerait l'affirmation, et par conséquent l'existence, de ce que nous voudrions nier ¹ ; par ailleurs, nous ne pouvons connaître intérieurement notre existence, sans apercevoir en même temps que certaines lois ou certaines exigences s'y rattachent étroitement et lui sont inhérentes ² : ces lois de la pensée, qui s'expriment en des notions appréhendées par réflexion, possèdent donc pour nous un caractère de nécessité, qui leur vient de la conscience en qui elles résident, et qui leur confère une valeur spéciale. Certes ces lois ne subsistent pas par elles-mêmes, ainsi que le disait Ampère ; mais elles permettent de poser d'une façon nouvelle le problème de la métaphysique. C'est pourquoi Maine de Biran entend se laisser guider par elles.

Elles le conduisent à affirmer l'existence de certains objets. Il lui est, en effet, impossible de se soustraire aux normes qui sont constitutives de la pensée, puisque, pour s'en affranchir, il lui faudrait renoncer à sa propre existence : elles font partie de sa nature et correspondent à une irréductible exigence ; elles ne font qu'un avec lui. Il suffit donc que ces lois incitent à poser certaines thèses métaphysiques, pour qu'aussitôt l'énoncé de ces thèses apparaisse inéluctable et que l'esprit vienne tacitement y adhérer. Par la plus impérieuse des nécessités une ontologie s'ébauche, où les réalités que postule toute pensée réfléchie, sont proclamées. « La notion ou croyance d'une réalité absolue, indépendante

¹ « Je ne puis me concevoir tour à tour comme existant et *n'existant pas*, qu'en pensant à l'existence ; et cette idée d'existence n'a pas de contraire *possible* ; car la non-existence suppose la notion positive d'une existence présente actuellement, que l'esprit tend à écarter en appliquant le signe *rien* ou *néant* ». *Ibid.*, p. 422.

² « Nous ne pouvons apercevoir notre existence individuelle sans apercevoir que nous avons ces lois, nous pouvons donc dire qu'elles sont inhérentes à nous-mêmes ou à notre pensée ». *Ibid.*, p. 423.

de toute connaissance ou des faits qui la supposent et s'y rattachent, donne seule une base réelle et permanente à ces faits successifs et variables dans l'un au moins de leurs éléments » ¹. Assurément, ces choses en soi, dont l'existence paraît s'imposer en vertu de quelque loi mystérieuse, ne sont pas vraiment et pleinement connues : elles gardent quelque chose d'indéterminé ; elles sont pressenties plutôt qu'appréhendées ; elles demeurent simples objets de croyance. Comme le prescrit Maine de Biran, il importe donc de distinguer « ce que nous connaissons ou pouvons connaître par l'exercice de toutes nos facultés », et « ce que nous croyons ou sommes nécessités à croire comme indépendant de l'exercice de ces facultés, et sans pouvoir y appliquer aucun de nos moyens de connaître » ². Bref, ce n'est qu'au nom d'une croyance instinctive que se trouve établi ce que nous pensons de l'absolu : sans être atteint d'une manière positive, celui-ci se laisse affirmer comme par une obscure divination.

Quelque chose se trouve dès lors changé. Certes, il demeure évident que la pensée n'est pas en contact direct avec l'absolu : elle n'atteint pas de réalités substantielles, ni ne peut, à plus forte raison, expliquer les faits de l'expérience sensible par la considération des choses en soi. Il reste non moins certain que l'observation des faits particuliers ne permet pas à l'esprit de s'élever à des vérités universelles : il manquerait toujours aux propositions qu'on pourrait induire des données sensibles le caractère de nécessité qui appartient à l'absolu. Encore une fois, toute tentative en ce sens ou dans l'autre est vouée à un échec. Seules les remarques sur l'existence des lois qui sont inhérentes à la pensée,

¹ *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Sect. I^{re} ; éd. B., p. 215.

² *Ibid.*, p. 216.

deviennent décisives. Maine de Biran s'aperçoit qu'une exigence, inexplicable mais irrésistible, le contraint à avancer certaines affirmations : la fécondité de l'analyse réflexive n'est pas épuisée par l'aperception du moi, et il apparaît que quelque chose doit exister qui déborde et dépasse les faits connus. Par là se révèle, en somme, un besoin de croire que nul ne saurait méconnaître ; en son genre il correspond à une faculté originale, qui est indépendante de toute autre et dont l'apport enrichit la pensée. « Nous n'ajoutons le caractère universel à des propositions individuelles ou particulières, qu'autant que cet universel est donné indépendamment d'elles, en vertu d'un principe antérieur de croyance inhérent à notre nature » ¹. C'est dire que, sans pouvoir donner une vision claire de l'absolu, une tendance mystérieuse et dont nous ne saurions nous affranchir, nous laisse présumer que derrière les phénomènes se cachent des substances.

Maine de Biran commence par envisager le sentiment de l'existence individuelle, tel qu'il apparaît avec la conscience du moi. En toute rigueur, a-t-il dit, l'effort ne s'aperçoit qu'autant qu'il dure : à l'état de veille, l'action volontaire implique la connaissance de soi ; dans le sommeil, l'être humain cesse d'être présent à lui-même. Une exigence intérieure contraint pourtant le moi, qui est incarné dans l'effort, à prolonger son existence au delà du temps où il se connaît. L'individu ne peut admettre qu'il n'ait commencé d'exister que le jour où il s'est apparu à lui-même ; il ne peut concevoir qu'il disparaisse réellement dans le sommeil, et que son réveil soit une véritable renaissance : nécessairement il se conçoit comme le mode d'une réalité qui le dépasse, et il imagine une âme, dont le vouloir n'est effectivement que la manifestation. « Je conçois le *moi* comme le sujet

¹ *Ibid.*, p. 200.

apercevant, ou qui aperçoit actuellement ; mais le *moi* n'existe pas toujours, ou n'est pas toujours *apercevant* : la notion de l'âme est celle d'un être qui reste le même alors qu'il n'aperçoit pas ; et dans l'intervalle de deux aperceptions, ce qui reste sans s'apercevoir est l'âme substance » ¹. De cette âme, Maine de Biran affirme, bien entendu, ne rien connaître. D'après lui, ce fut chez Descartes une erreur que de vouloir pénétrer la nature de la substance pensante, et le mérite de Kant est d'avoir montré clairement l'inanité d'une telle prétention. En fait, « nous savons seulement que cette substance *est*, ou existe, en induisant son existence du sentiment de la personnalité », mais « nous ignorons absolument ce *qu'est* ou *quelle chose est* cette âme » ². On ne peut éviter de croire que l'activité du moi se rattache à une substance, « réalité absolue de l'être qui reste ou qui dure » ³ ; en elle-même cette substance demeure cependant inconnaissable. Et c'est pourquoi Maine de Biran parle de « l'activité absolue d'une substance ou force que nous sommes obligés d'admettre, sans la connaître, sous le nom d'âme » ⁴.

Du sentiment de l'existence individuelle découle d'ailleurs, par la même voie, la croyance en la réalité substantielle des corps. Il suffit que nous éprouvions une sensation ou, mieux encore, que nous ayons conscience d'une résistance qui s'oppose à notre effort, pour qu'aussitôt nous imaginions un objet extérieur dont l'impression que nous ressentons est l'effet : « nous rapportons ce changement dont notre effort voulu ou le moi n'est point *cause*, à l'objet *même*, comme à une

¹ Note sur l'écrit de M. Royer-Collard, éd. C., t. II, p. 363.

² *Ibid.*, p. 359-360.

³ *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. II, sect. I^{re} ; éd. N., t. III, p. 413.

⁴ *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Sect. I^{re} ; éd. B., p. 166.

force ou cause efficiente extérieure » ¹. Bien plus, « en concevant la cause extérieure d'une modification interne quelconque, nous lui attribuons la *permanence* et la réalité du moi » ; et, d'autre part, « nous supposons ou croyons que l'objet a pour nous modifier ou pour produire des changements dans notre sensibilité, une force pareille à celle de notre moi pour produire des changements sur les organes mobiles de notre corps » ². Ainsi s'ébauche la croyance en la substantialité des choses extérieures : celles-ci se définissent comme autant d'objets, qui subsistent par eux-mêmes, avant comme après leurs manifestations. Ce n'est pas à dire que nous ayons connaissance de ce qu'ils sont réellement : « nous croyons, dit Maine de Biran, qu'il existe des objets, causes des sensations, sans avoir aucun moyen de connaître, ni aucune raison de demander ce que sont ces causes en elles-mêmes et indépendamment de leurs effets » ³. En d'autres termes, « il faut bien prendre garde à ne pas confondre la notion indéterminée de la cause ou force en soi, dont nous ne pouvons nous empêcher de croire la réalité absolue, et l'idée ou la représentation particulière de ce que peut être cette cause relativement à nos moyens de *connaître* ou de nous représenter objectivement les existences particulières » ⁴. Il est vrai que nous sommes obligés d'affirmer l'existence d'une « résistance ou inertie *absolue* » ⁵, que nous appelons corps ; mais toute recherche ultérieure sur l'essence de cette force, conçue à l'image de celle que révèle l'activité volontaire, est inutile et vaine. Ici encore un absolu se devine, que nous ne pouvons vraiment connaître.

¹ *Ibid.*, Sect. III, p. 261.

² *Ibid.*, p. 261-262.

³ *Ibid.*, p. 263.

⁴ *Note sur l'idée d'existence*, Part. I^{re}, § 2 ; éd. Tisserand, p. 59.

⁵ *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Sect. I^{re} ; éd. B., p. 166.

Une dernière affirmation — celle de l'existence de Dieu — s'impose, elle aussi, en vertu d'une impérieuse exigence de la pensée. A vrai dire, Maine de Biran n'insiste guère sur ce nouvel objet de croyance, et il ne traite le plus souvent que de la réalité substantielle de l'âme et du corps. En quelques textes assez brefs, mais suggestifs, il marque cependant l'analogie qui existe entre ces questions et le problème de Dieu. A son avis, nous ne pouvons éviter de concevoir un Être nécessaire, dont dépendent toutes les substances créées. En particulier, la réflexion sur ce que nous sommes nous conduit à imaginer, au-dessus des êtres que nous connaissons, une puissance suprême, qui soit pour ceux-ci la source même de l'être. « Considérant cette existence individuelle comme contingente, temporaire, notre esprit remonte jusqu'à une cause efficiente, nécessaire, éternelle, qui a réalisé l'être contingent » ¹. Plus précisément même, c'est après avoir conçu la notion d'âme que Maine de Biran juge nécessaire d'admettre la croyance en l'existence de Dieu. Celle-ci n'est pas requise pour expliquer le sentiment du moi qui apparaît avec l'effort ; mais c'est de la substance de l'âme qu'elle doit rendre compte. « Il faut s'être élevé par la réflexion et l'abstraction jusqu'à la notion de l'essence pour concevoir que n'étant pas nous-mêmes les auteurs de cette essence, elle dépend d'une cause suprême qui est à l'essence et à l'existence qui ont un commencement ce que notre âme, force motrice, est aux mouvements qu'elle fait commencer dans le corps » ². Il est bien évident, d'ailleurs, que la nature de Dieu demeure mystérieuse et inaccessible à l'homme. Son action créatrice

¹ *Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac*, éd. B., p. 312. Cf. également : *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*, éd. C., t. IV, p. 345-346.

² *Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac*, éd. B., p. 312.

et sa toute-puissance ne sauraient être niées ; mais son essence reste impénétrable. Plus encore que l'âme et le corps, l'absolu de la divinité n'est pas objet de connaissance claire.

Devant le sentiment du moi et devant la résistance extérieure qui arrête l'effort, Maine de Biran croit devoir dépasser ce que saisit immédiatement l'observation et recourir à des substances ; par delà celles-ci il pressent même un Dieu créateur. « Certes, dit-il, je sais combien il est nécessaire et rigoureux, cet admirable enchaînement d'idées ou de notions par lequel l'esprit humain s'élève du fait primitif de la conscience ou du moi, joint aux premières intuitions qui nous donnent un monde extérieur phénoménal, jusqu'à la réalité d'un monde invisible de substances et de causes, et enfin jusqu'à la cause suprême de toutes les existences. Mais je pense aussi qu'il faut soigneusement distinguer ce que nous sentons ou apercevons d'abord immédiatement comme étant en nous ou nous-mêmes, de ce que nous croyons ou concevons exister indépendamment de nous d'après des lois de notre entendement développé » ¹. Derrière les phénomènes qui seuls sont directement accessibles, Maine de Biran imagine que des noumènes subsistent qui correspondent à des choses en soi. L'absolu n'est donc pas une chimère, puisqu'on ne peut se dispenser d'en affirmer l'existence ; mais en fait il est illusoire de prétendre le connaître, puisque par définition la pensée ne peut s'élever jusqu'à lui. L'inquiétude métaphysique, qui porte l'esprit vers la recherche de ce qui est immuable, s'explique et s'apaise en même temps.

La distinction des phénomènes et des noumènes résoud, en somme, toute difficulté. Si l'on considère ce qui est, il est bien certain que les noumènes sont anté-

¹ Réponse à M. Guizot, éd. C., t. II, p. 381.

rieurs aux phénomènes. Le relatif suppose nécessairement l'absolu : car comment pourrait apparaître telle ou telle manifestation sensible, si quelque chose ne pré-existait, dont ces manifestations représentent un attribut ou une qualité. « Avant d'*agir*, avant d'être modifié d'une manière quelconque déterminée, de se manifester sous tel attribut, qualité ou propriété, il faut *être* absolument ou à titre de substance, de *chose en soi*, de *noumène* » ¹. De toute nécessité quelque chose existe avant qu'il y ait connaissance de quoi que ce soit. Mais s'il est vrai qu'à cet égard l'absolu soit premier, on doit aussi reconnaître que, du point de vue de la connaissance, les phénomènes sont antérieurs aux noumènes. « Avant d'avoir ou pour avoir la croyance d'un absolu quelconque, ou chose en soi, d'une substance, y compris notre âme, il faut se sentir exister ou se connaître sous un attribut, une première qualité déterminée, ou à titre de fait primitif » ². On ne peut reconnaître l'existence d'un objet que par un acte de pensée auquel se trouve implicitement mêlé le sentiment du moi. C'est donc du fait de conscience que doit partir tout esprit en quête de connaissance, une relation phénoménale étant d'abord donnée. Il faut concevoir l'antériorité de l'absolu sur le relatif, dans l'ordre de l'être, et celle du relatif sur l'absolu, dans l'ordre du connaître. Ce sont deux conclusions également évidentes et nécessaires, que l'opposition des phénomènes et des noumènes justifie sans peine. Elles ont, en tout cas, le mérite de donner leur vrai sens aux préoccupations métaphysiques qui agitent les esprits, et d'en préciser définitivement la valeur.

Ces affirmations ne se conçoivent cependant que si l'on a soin de distinguer entre connaître et croire. Comme l'exposent longuement les *Rapports des sciences*

¹ *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Sect. I^{re}; éd. B., p. 187.

² *Ibid.*, p. 187.

naturelles avec la psychologie, il faut séparer « ce que nous connaissons ou pouvons connaître par l'exercice de toutes nos facultés, de ce que nous croyons et sommes nécessités à *croire* comme indépendant de l'exercice de ces facultés » ¹. Connaître, c'est appréhender, soit par expérience sensible, soit par aperception interne, un ensemble de faits nécessairement relatifs ; croire, c'est être contraint, en vertu d'une exigence impérieuse, à affirmer l'existence de réalités, par ailleurs inaccessibles. C'est donc à la croyance qu'il appartient de traiter de l'absolu et de poser certains principes d'ordre universel, mais c'est à la science qu'il revient de saisir le relatif et d'en décrire les manifestations particulières. Celle-ci est première en fait, puisque, dans la pratique, toute recherche s'ouvre par la connaissance d'une relation, tandis qu'en droit celle-là seule a valeur et poids qui invite à concevoir une essence immuable. Le monde des phénomènes et le monde des noumènes relèvent, à cet égard, de deux disciplines distinctes, qui leur permettent de n'être pas confondus. Les difficultés métaphysiques, que soulevait la recherche de l'absolu, se trouvent par conséquent rejetées hors du domaine de la discussion dialectique. Peut-être ne peut-on les éluder, ni s'y soustraire tout à fait, puisqu'elles correspondent à une authentique réalité ; toutefois il apparaît clairement que leur étude ne permet d'aboutir ni à un savoir, ni à une certitude. Toute construction d'ordre ontologique est jugée d'avance.

*
* *

Maine de Biran se trouve finalement dans une impasse. A la question de savoir s'il existe une méthode qui permette de s'élever par réflexion sur soi jusqu'à

¹ *Ibid.*, p. 216.

l'absolu, il répond négativement. Autour de lui, les esprits s'efforçaient de dépasser l'empirisme vulgaire et d'atteindre les choses en soi ; dans le passé, Descartes avait construit un système qui, s'appuyant sur les données de la conscience, développait une métaphysique substantialiste : mais, pour sa part, Maine de Biran croit devoir renoncer à toute spéculation pure. Il considère comme vaines les tentatives de la pensée, pour découvrir derrière les faits de l'expérience sensible des substances, les idées que la pensée trouve en elle ne conduisant à aucune réalité stable, et rien n'étant plus chimérique que de vouloir saisir dans des notions intérieurement appréhendées quelque essence indépendante et immuable. Tout au plus accorde-t-il que c'est pour l'homme un invincible besoin, que d'imaginer derrière tout fait une cause cachée, comme de croire à l'existence d'un absolu. Il n'en maintient pas moins que l'absolu reste en lui-même inaccessible : on doit affirmer son existence, mais sa nature demeure impénétrable, et par suite aucun essai pour se hausser jusqu'à lui ne peut aboutir. C'est, au fond, ce que Kant avait déjà soutenu. La thèse d'après laquelle la connaissance porte sur des phénomènes et non sur des choses en soi, se trouvait développée dans la *Critique de la raison pure* ; il y était dit que l'entendement ne peut saisir que des faits, mais que la raison doit admettre, pour expliquer l'apparition de ceux-ci, l'existence de noumènes. Maine de Biran devait naturellement s'inspirer de ces remarques. En dehors de l'influence kantienne, ses propres tendances le portaient vers des conceptions analogues. Le souci de se tenir toujours sur le terrain de l'observation et de l'expérience lui faisait notamment écarter comme illusoire toute question sur l'essence des choses. Son attitude actuelle est donc le résultat d'un examen logique et réfléchi. Elle exprime l'idée que tout passage à l'absolu est impossible ; plus exactement, elle signifie

que l'esprit humain ne peut découvrir par ses seules forces ce qui constitue le fond du réel, et que l'analyse réflexive est impuissante à faire connaître les choses en soi ; bref, elle manifeste la décision d'abandonner toute œuvre exclusivement spéculative. Peu importe assurément que certaines indications de Kant aient été citées à ce sujet. Dans ses réflexions personnelles, — complétées, si l'on veut, par quelques lectures, — Maine de Biran trouve des motifs suffisants pour condamner les efforts des métaphysiciens tels que Descartes. Il estime que la recherche rationnelle de l'absolu se termine toujours par un échec.

De cet échec doit cependant sortir un enseignement précieux. Les *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* font remarquer que si l'absolu ne peut être appréhendé, c'est en raison du processus même de la connaissance humaine. L'homme ne peut se dépouiller entièrement de son être, afin de s'identifier à la réalité qui lui est offerte ; en dépit des soins qu'il met à s'effacer, il mêle toujours un peu de lui aux choses qu'il entend saisir ; plus précisément, l'acte de connaissance suppose qu'une relation s'établit entre le moi qui prend conscience de ses opérations et l'objet dont l'existence doit être reconnue. Chercher à définir en lui-même l'absolu est donc illusoire. Par définition l'absolu est insaisissable, puisque, pour le capter, il faudrait qu'on lui fasse perdre le caractère d'absolu, et que, pour lui conserver ce caractère, il faudrait qu'on renonce à le connaître : ce sont, en somme, les conditions mêmes de la connaissance qui empêchent l'homme de le posséder en son indépendance, et c'est pourquoi tout effort pour s'en emparer, loin de l'atteindre, le manque. L'impuissance paraît ici sans remède. Elle est cependant suggestive. Certes, il est clair que si l'absolu échappe à toute prise, c'est parce qu'il faudrait, pour s'élever jusqu'à lui, cesser d'être soi-même ; mais l'insuccès n'est pas défi-

nitif, car dans la mesure où l'expérience laisse pressentir la nécessité d'un principe supérieur, un certain contact s'établit entre le moi et une réalité transcendante. Ce contact ne nous fait pas sortir de nous-mêmes et ne nous livre pas le réel dans son essence ; mais il peut nous enseigner le rapport de cet absolu à notre être, c'est-à-dire l'ordre de dépendance où nous sommes à son égard, comme l'attitude qu'impose la perspective ainsi définie. Par participation concrète à ce qui dépasse le relatif, quelque chose de l'absolu se révèle ; et si par là nous n'arrivons pas tout à fait au plan des choses en soi, du moins apercevons-nous le chemin qui y mène et le lien qui l'unit au plan où nous nous trouvons. Bref, l'expérience vécue laisse l'espoir de résoudre de manière satisfaisante les difficultés où s'embarrassait la spéculation. L'essentiel est de comprendre que toute issue n'est pas fermée : l'échec des méthodes rationnelles n'interdit pas de recourir à la participation directe ; puisque, sans correspondre à un concept que l'entendement puisse appréhender, l'absolu est une réalité qui subsiste au delà de ce que la pensée saisit, rien n'empêche de chercher à le connaître dans sa relation avec ce qui est en fait éprouvé par la conscience.

Pour incomplète qu'elle soit, cette conclusion est capitale : elle laisse deviner par quelle méthode les difficultés auxquelles donne lieu la spéculation pure doivent être levées. A l'avance, il est assurément impossible de décrire quelle est exactement cette méthode ; tout au plus, est-il permis de l'entrevoir, des précisions plus grandes ne pouvant venir qu'avec la mise en œuvre. Ce qui est sûr, c'est qu'une expérience plus large est seule capable de dépasser, par la participation qu'elle assure à une vie plus haute, les bornes que la raison ne peut franchir. En ce sens la recherche de l'absolu suggère des remarques analogues à celles qu'avait suscitées la recherche du fait primitif. Devant les procédés d'obser-

vation que préconisaient les philosophes et les savants du XVIII^e siècle, Maine de Biran avait senti le besoin d'une rénovation profonde : ayant compris que la méthode définie par Locke et par Newton n'est pas applicable à l'étude de l'homme, parce qu'elle en laisse échapper l'élément spécifique, il avait tenté de recourir à une expérience d'un autre type, faite pour saisir la réalité qu'elle se proposait d'atteindre, puisqu'elle l'utilisait, mais exigeant une initiative hardie, qui permettait de s'installer par un saut brusque au cœur même de l'effort. Or, la même situation se retrouve ici. Devant les méthodes que lui offrent les métaphysiciens du XVII^e siècle, Maine de Biran a le désir de chercher une voie nouvelle : s'apercevant que le système d'un Descartes ou d'un Leibniz n'énonce aucune vérité certaine et ne résoud pas de façon satisfaisante le mystère de l'absolu, il renonce à saisir par raisonnement discursif les choses en soi, et se borne à vouloir les éprouver dans le rapport qu'elles peuvent avoir avec lui, comme si de ce contact devait naître, sinon une connaissance claire, du moins une expérience plus suggestive et plus féconde. C'est dire, que la critique de la métaphysique cartésienne joue, dans la recherche de l'absolu, le rôle qu'avait joué la critique de la science newtonienne, dans la recherche du fait primitif. Dans l'un et l'autre cas, Maine de Biran constate l'échec de procédés traditionnels, et voit se dessiner l'ébauche d'une méthode vraiment neuve parce que réellement vécue. Jusqu'à présent, il ne s'agit encore que de débayer le terrain : Maine de Biran refuse de se livrer à des spéculations métaphysiques, parce que ce lui semble un jeu stérile ; mais, s'il pressent une attitude plus vraie, il lui reste toujours à la définir.

CHAPITRE II

LA RÉVÉLATION DE LA GRACE

L'échec de la métaphysique est singulièrement suggestif : Maine de Biran estime, désormais, que « l'esprit de l'homme se perd dans les excursions ontologiques vers l'absolu », s'il ne consent à prendre pour point de départ « le fait psychologique », dont le sentiment de l'effort est l'expression directe ¹. L'attitude qu'il convient d'adopter, après ces remarques, se trouve donc très nettement définie. On ne saurait atteindre l'absolu par la spéculation pure, puisque ce serait pour l'homme cesser d'être lui-même : le mieux est d'y renoncer. En abandonnant de telles méthodes, il importe toutefois de reconnaître que, par réflexion, un absolu se trouve senti, dont on doit pouvoir suivre les manifestations à travers le relatif : derrière les phénomènes l'esprit imagine invinciblement des choses en soi. Il y a lieu par conséquent de chercher, en dehors de toute métaphysique, quel rapport unit le relatif à l'absolu, c'est-à-dire le moi, dont l'existence est éphémère, à ce qui, par essence, doit se suffire. Une expérience concrète est ici nécessaire. Par elle sans doute n'ira-t-on pas jusqu'à concevoir de façon adéquate les réalités dernières ; du moins saura-t-on comment l'homme s'y rattache, et dans quelle dépendance il est à l'égard de ce qui le dépasse.

¹ *Journal intime*, 15 août 1823 ; éd. N., p. 393 ; éd. L. V., t. II, p. 312.

Maine de Biran n'est en mesure de poursuivre son enquête, qu'en faisant appel aux données d'une expérience nouvelle.

Or, n'est-ce pas dans la vie morale et religieuse que l'homme éprouve le sentiment d'être mis en rapport avec une réalité transcendante? La morale et la religion se présentent comme des disciplines donnant accès au monde de ce qui est immuable. A celui qui cherche un réconfort contre l'adversité ou un appui pour l'action, elles offrent une consolation et un soutien. Elles ont pour fonction d'introduire dans le domaine de l'absolu, non qu'elles révèlent l'essence même de la nature, mais parce qu'elles font participer l'homme à quelque chose qui le déborde. Ce qui leur est demandé, c'est un principe qui échappe à l'instabilité des choses de ce monde et soit inaltérable. Elles supposent qu'on se sente sous la dépendance d'une réalité suprême, et qu'on veuille chercher plus haut que soi le secret de son être. Bref, elles laissent entrevoir la position de l'homme à l'égard de l'absolu; peut-être même sont-elles susceptibles de dévoiler en partie l'être de ce qui existe en soi. Elles fournissent, en tout cas, l'occasion de cette expérience privilégiée, qui seule peut instruire, en affranchissant l'esprit de la spéculation pure. Aussi est-ce de leurs suggestions qu'il importe, avant tout, de tenir compte.

Le problème métaphysique se pose dès lors en des termes nouveaux. Il ne s'agit plus d'imiter Descartes ou Leibniz, ni de se lancer avec témérité dans le jeu de la dialectique, tel que l'ont pratiqué les successeurs de Kant; il faut, plus humblement, se faire docile aux leçons de la vie. S'il est vrai que toute croyance morale ou religieuse implique la reconnaissance d'un principe qui domine les événements et les choses, l'absolu peut devenir objet d'une expérience originale; il est susceptible d'être vécu. Assurément, nulle opération intellectuelle ne permettra d'en concevoir clairement et dis-

tinctement la nature ; mais la présence en sera confusément reconnue, dans le bienfait d'une participation réelle. Une étude positive s'impose. Il suffit d'examiner si l'homme trouve, dans la vie morale et religieuse, un principe qui ait, à ses yeux, une valeur universelle et qui se suffise. La recherche directe de l'absolu est, en somme, remplacée par la recherche d'un appui moral, sur lequel il soit permis de compter. Au lieu de s'efforcer, par un travail de la raison, à saisir dans leur essence les choses en soi, le philosophe doit s'interroger plutôt sur la faiblesse humaine, et chercher s'il existe une réalité suprême qui satisfasse les aspirations de l'âme.

C'est ce que fait Maine de Biran, à partir de 1815 : « je sens, dit-il, le besoin de m'attacher à quelque chose qui reste, car tout m'échappe et me fuit » ¹. La question métaphysique se transforme en question morale, ou, plus exactement, c'est en fonction de la vie morale que se pose maintenant le problème de l'absolu. La vie humaine ne satisfait pas les aspirations de l'âme et, par conséquent, elle demande à être dépassée : l'épreuve en est faite chaque jour, dans les déceptions et les amertumes de l'existence. Aussi importe-t-il de trouver un principe, qui offre un appui stable et sûr, et qui ait pour l'homme la valeur d'un absolu. « Y a-t-il un point d'appui, et où est-il » ² ? Tout dépend de la réponse que comporte cette question. Comme le laisse voir le *Journal intime* des dernières années, Maine de Biran y revient presque chaque jour ; sans cesse il examine les mêmes difficultés ; à mesure que les années s'écoulent, il prend un goût croissant à cet exercice. Dans son esprit, ces réflexions doivent préluder à un dernier ouvrage. Revenant une dernière fois sur les théories développées dans

¹ *Ibid.*, 12 mai 1818 ; éd. L. V., t. II, p. 98.

² *Ibid.*, 14 mars 1811 ; éd. N., p. 147 ; éd. L. V., t. I, p. 67.

l'Essai sur les fondements de la psychologie, il veut préciser sa doctrine, compléter ses vues antérieures au moyen d'analyses inspirées par la pratique de la vie spirituelle, et ajouter un nouvel ordre de faits à ceux qui ont été déjà décrits. La mort l'a brutalement arrêté, et, pour nous du moins, l'expérience biranienne reste close : de ce que devaient être les *Nouveaux essais d'anthropologie* seuls quelques témoignages subsistent ¹. Mais ces fragments sont précieux, car ils montrent à quels résultats la méditation morale a conduit Maine de Biran. On y perçoit les démarches d'un homme inquiet, qui a le souci de trouver un point d'appui pour sa vie intérieure. On y suit une recherche inlassable et des efforts toujours repris, afin d'obtenir le repos et la vérité, par une participation totale à ce qui possède la plénitude de l'être. Dans le tâtonnement d'une expérience vécue, on pressent enfin une réponse au problème que la philosophie n'a su résoudre.

*
* *

Pour commencer, Maine de Biran ne songe qu'à chercher dans l'effort lui-même un principe qui réponde à l'inquiétude dont il souffre.

Ayant renoncé définitivement à toute spéculation, il n'aspire qu'à quelque chose de fixe, qui lui serve de règle suprême, et lui révèle, à travers la vie morale, l'absolu que la raison ne connaît pas. Or, cet idéal, il pense d'abord le trouver dans le raidissement du vouloir, comme si la tension de l'effort devait nécessairement offrir à l'homme un appui sûr. De sa part, rien n'est plus naturel : l'analyse de la vie humaine lui a fait con-

¹ La plupart des fragments publiés par Naville dans la troisième partie des *Nouveaux essais d'anthropologie* (éd. N., t. III, p. 515-551) ne sont, au reste, que des extraits du *Journal intime*.

naître l'existence d'une activité libre, à laquelle participent selon des modes variables toutes les fonctions psychologiques; il semble donc indiqué d'avoir d'abord recours à ce qui est déjà connu. Sans doute, Maine de Biran sait que l'effort ne peut être défini de façon simple : il ne se réduit pas à une réaction organique; il ne se confond pas non plus avec une énergie spirituelle; il est fait d'un geste, intérieurement vécu, dont aucun phénomène physique ne donne une traduction exacte, et qui cependant ne constitue pas une substance : c'est dire que par sa nature il est essentiellement relatif. Nul ne saurait affirmer pourtant qu'il exclut, d'une manière définitive, tout développement vers l'absolu; tout porte même à croire qu'il doit être dépassé, et que, fut-ce à son degré le plus haut, il ne peut soutenir par sa seule puissance l'ensemble de la vie humaine. Mais, avant de chercher ailleurs, on se doit d'essayer une solution, où ne se trouve engagé aucun principe nouveau; la prudence exige qu'on épuise les explications les plus simples, pour ne procéder qu'ensuite à des démarches inédites. Si l'effort parvenait, en se raidissant dans un élan suprême, à procurer le réconfort qu'inspirent la certitude entière et la sécurité, l'absolu se trouverait atteint sur le plan de la vie psychologique. C'est pourquoi il convient d'examiner, en premier lieu, si l'homme ne trouverait pas, dans sa propre nature, le principe qui le dépasse.

De fait, Maine de Biran croit souvent l'y apercevoir. Sa philosophie le porte à mettre en lumière le rôle de l'effort dans la vie humaine; elle l'incite donc à chercher dans l'activité volontaire la source de toute moralité, comme à supposer que le vouloir porte en lui le principe auquel nous aspirons. Déjà, dans son *Premier journal*, il parlait de la puissance libératrice du vouloir, et il disait la nécessité de faire appel à la force intérieure que l'homme découvre en lui, ajoutant que le bonheur est le

fruit d'une attitude énergique. Dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, il reprenait des idées analogues : il expliquait « qu'on ne peut s'attacher à la culture des facultés actives de l'esprit humain sans développer le germe de sa moralité, et, réciproquement, qu'on ne peut s'appliquer au développement de l'homme moral, sans cultiver par là même les facultés qui constituent son intelligence » ; il montrait que, l'effort volontaire rendant l'homme à lui-même, l'épanouissement des facultés actives permet seul d'acquérir « cet empire sur soi qui est la source de toutes les grandes qualités de l'âme et de toutes les vertus » ¹. Aussi n'hésite-t-il pas à soutenir désormais que « dans la *conscience du moi* repose toute *moralité* » ² : au moment où il cherche ce qui pourrait assurer à son existence la stabilité dont elle a besoin, il a confiance dans le pouvoir de sa volonté ; il espère trouver dans l'effort le guide sûr qu'il lui faut, et n'avoir qu'à s'abandonner à la direction dont la nécessité s'est fait sentir ; en tout cas, il compte posséder, par ce moyen, un appui ferme dans l'adversité et un principe suprême pour l'action. C'est dire que, comme autrefois, il demande au vouloir de lui fournir, par le simple développement de sa puissance, un idéal qui ait une valeur universelle et soit l'équivalent d'un absolu.

Ne suffit-il pas, à cet égard, que l'effort parvienne à s'affirmer en toute circonstance ? Il importe de ne pas se laisser aller aux impressions spontanées de la sensibilité : sans doute en retire-t-on parfois des jouissances ineffables, et plus que tout autre Maine de Biran le sait, pour avoir éprouvé jadis le bien-être de ces moments trop rares ; mais, au fond, rien de durable n'est à en attendre, et la sagesse est de n'y pas céder. « Par rap-

¹ *Essai sur les fondements de la psychologie*, Introduction, § 6 ; éd. T., t. VIII, p. 95.

² *Journal intime*, 25 septembre 1814 ; éd. L. V., t. I, p. 87.

port à soi-même, ou dans la vie intérieure, être toujours au-dessus de ses affections, les juger et ne jamais s'en laisser dominer ; par rapport à nos semblables, ou dans la vie extérieure, être toujours au-dessus des influences, de toutes les opinions, les apprécier à leur juste valeur et ne jamais les prendre pour guides de nos actions, ni pour mesure de notre bonheur : voilà ce qu'il faut gagner pour vivre tranquille et content de soi-même. On ne sait jamais ce qu'on veut, quand on se laisse aller aux affections et aux opinions variables » ¹. Bien plus, il faut assurer en toute occasion la prédominance du vouloir sur la sensibilité. Maine de Biran le note brièvement : « se mettre au-dessus de la nature ou de l'organisme, au-dessus des passions, des affections qui appartiennent à la machine, est une condition essentielle pour faire son métier d'homme » ². Le vouloir doit se dégager de toute entrave et s'épanouir, puisque c'est par lui que s'obtient la force dont l'homme éprouve un pressant besoin. Résister aux impulsions d'une affectivité toujours instable, et garantir en soi le règne d'une volonté puissante et forte : voilà ce qui doit permettre à l'effort de se développer librement et de régner en maître. Bref, pour découvrir le soutien que réclame toute faiblesse humaine, une discipline sévère s'impose, qui a pour but d'accroître et d'intensifier, par le recueillement et la méditation, le pouvoir auquel il est fait appel.

Dans la pratique, des difficultés se présentent, qui exigent le recours à des moyens détournés. Il arrive qu'il soit impossible de surmonter immédiatement les mauvaises dispositions de l'organisme et de vaincre les émotions qui en viennent : toute action directe échoue ; l'homme ne reste pas maître de ses sentiments. En ce cas, il faut avoir recours à des procédés indirects : les

¹ *Ibid.*, 27 juin 1816 ; éd. N., p. 210 ; éd. L. V., t. I, p. 234.

² *Ibid.*, 13 janvier 1819 ; éd. N., p. 296 ; éd. L. V., t. II, p. 155.

affections pénibles ne sont dominées et des sentiments contraires ne leur sont opposés, que par un acte d'attention, inclinant l'esprit à des considérations dont l'heureuse influence se fera vite sentir. « Les sentiments de l'âme ne sont que des résultats médiats de son activité, remarque Maine de Biran. Il dépend de nous, non pas de nous modifier immédiatement d'une manière agréable ou désagréable, mais de donner notre attention aux idées, ou objets capables de nous modifier ainsi » ¹. C'est par une opération intellectuelle que s'obtient le résultat final. Peu importe, il est vrai, l'intermédiaire utilisé ; l'essentiel est que soit assurée, grâce à l'exercice de la pensée réfléchie, la vraie maîtrise de soi. En définitive, c'est toujours à l'effort qu'il appartient de faire face à la tyrannie des désirs et à la violence des passions ; il a pour fonction de procurer la paix et la stabilité. On doit donc pouvoir trouver en lui un appui sûr.

Maine de Biran adhère ainsi au stoïcisme. « Il faut que la volonté préside à ce que nous sommes, dit-il : voilà le stoïcisme. Aucun autre système n'est aussi conforme à notre nature » ². Il semble, en effet, que la philosophie de l'effort fournisse un idéal de vie, qui se rapproche de celui qu'ont proposé des hommes tels qu'Épictète ou Marc-Aurèle. Maine de Biran se sent du moins attiré par la morale stoïcienne. Parmi les

¹ *Ibid.*, 26 novembre 1816 ; éd. N., p. 223 ; éd. L. V., t. I, p. 297. Maine de Biran retrouve ici une idée cartésienne. Dans le *Traité des passions*, Descartes reconnaissait, en effet, que l'âme a le pouvoir de se souvenir, d'imaginer, d'être attentive, de mouvoir le corps ; et il ajoutait : « nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter ». *Traité des passions*, Part. I^{re}, art. 45 ; éd. A. T., t. XI, p. 362-363.

² *Journal intime*, 23 juin 1816 ; éd. N., p. 209 ; éd. L. V., t. I, p. 232.

livres qu'il médite le plus volontiers, se trouvent les *Pensées* de Marc-Aurèle. Sans doute, celles-ci ont un caractère intime et personnel, qui n'est pas sans éveiller la sympathie ; elles s'offrent sous forme de confidences, où se perçoit la noblesse d'une âme toujours soucieuse de bien faire : Maine de Biran y retrouve donc quelque chose de lui-même, de son inquiétude et de sa mélancolie. Mais la pure doctrine le retient également : ce long apprentissage de la vie intérieure, cette discipline sévère qui apprend à dominer la passion et qui enseigne le renoncement, cette méditation réitérée sur le néant de toutes choses et sur la mort, cet exercice quotidien pour vivre conformément à sa nature d'homme raisonnable, toutes ces idées, auxquelles Marc-Aurèle revient sans cesse, lui paraissent l'aboutissement logique de sa propre philosophie. « Ne chercher la félicité que par des choses qui sont toujours en notre pouvoir », note-t-il en s'inspirant d'un précepte stoïcien. Et il commente aussitôt cette maxime : « Il faut voir ce qu'il y a en nous de libre et de volontaire et s'y attacher uniquement. Les biens, la vie, l'estime ou l'opinion des hommes ne sont en notre pouvoir que jusqu'à un certain point ; ce n'est pas de là qu'il faut attendre le bonheur. Mais les bonnes actions, la paix de la conscience, la recherche du vrai, du bon, dépendent de nous ; et c'est par là seulement que nous pouvons être heureux autant que des hommes peuvent l'être » ¹. Le développement de la volonté, que préconise Maine de Biran, conduit au stoïcisme.

Et, comme dans le stoïcisme, il permet d'atteindre un principe supérieur à l'individu. Seule une volonté forte peut donner un sens à la vie, seule elle peut assurer à l'être humain une certaine indépendance, et seule elle peut l'élever au-dessus de lui-même. C'est ce que laisse clairement entendre Marc-Aurèle. A ses yeux, la volonté

¹ *Ibid.*, 8 juillet 1816 ; éd. N., p. 212.

réfléchie, qu'il s'agit pour l'homme de faire triompher, n'est que la raison universelle. L'individu a pour tâche de se rattacher à l'univers ; il doit prendre conscience de la solidarité de son être avec le tout, et ses actes doivent apparaître comme l'épanouissement d'une nature dont il n'est qu'un fragment. Soumettre la vie sensible à l'énergie du vouloir revient à dégager l'élément divin qui sommeille au fond de l'âme ; c'est découvrir une réalité qui dépasse la personne humaine. Pour sa part, Maine de Biran accorde à l'effort une importance analogue. Certes, chez lui, le panthéisme des stoïciens a complètement disparu : le vouloir n'est pas assimilé à la raison divine, et la discipline morale n'a pas pour but le rattachement de l'individu à l'univers. Mais l'idée que l'effort peut élever l'être humain au-dessus de lui-même se trouve reprise et développée. Maine de Biran croit qu'en se raidissant la volonté aura la force de soutenir l'homme et d'assurer l'appui que toute faiblesse réclame ; il espère que, par l'intermédiaire de son effort, le vouloir permettra d'obtenir la confiance et la paix, dont jouit quiconque possède une certitude ; il imagine que par là l'effort fera toucher à quelque chose ayant la valeur d'un absolu. Mais, de sa part, ce ne sont que des souhaits. Que valent-ils ?

Maine de Biran remarque, avec satisfaction, qu'ils ne sont pas tout à fait vains. Ne dit-il pas, à propos du stoïcisme, qu'« aucun autre système n'est aussi conforme à notre nature » ¹ ? C'est un fait que si nous voulons échapper à l'instabilité de nos désirs et de nos passions et acquérir la tranquillité d'une âme sereine, la volonté doit présider à ce que nous sommes. « Mon organisation est altérée profondément, précise-t-il, et il ne peut y avoir de remède à cette altération malade que dans un fort exercice de la volonté morale, appli-

¹ *Ibid.*, 23 juin 1816 ; éd. N., p. 209 ; éd. L. V., t. I, p. 232.

quée à soustraire l'organe de l'imagination à l'influence des organes intérieurs, siège des affections actuelles qui la dominant, pour la diriger vers des idées plus hautes que les sens et ayant une autre source. C'est dans cette influence supérieure de la volonté sur l'imagination, à l'aide des idées de l'esprit, opposées aux affections et aux instincts, que consiste tout ce qu'il y a de vraiment moral dans l'homme » ¹. Or, nulle autre doctrine que le stoïcisme n'enseigne, avec autant de clairvoyance, à fortifier la volonté ; nulle autre n'apporte une discipline, qui procure à qui s'y soumet la patience, et qui donne de s'élever par ce moyen à une parfaite maîtrise de soi. « La philosophie stoïcienne peut apprendre la résignation à tous les maux extérieurs ou à tous les accidents de la vie humaine, qui sont l'ordre général du destin ou de la Providence, et par là nécessaires » ². On doit, par conséquent, reconnaître le bien-fondé des préceptes qui ont cette vertu. Par leur seul secours l'homme se fait à la patience et à la résignation ; il commence même à jouir de la tranquillité d'âme qui en est le fruit : n'est-ce point le signe que les principes, sur lesquels repose un tel enseignement moral, répondent aux besoins de la nature ? Ils semblent avoir un prix tout particulier, et leur valeur paraît indéniable.

Mais bientôt leur faiblesse éclate. A mesure que les jours passent, Maine de Biran s'aperçoit que tout effort personnel est impuissant, et que l'énergie du vouloir demeure pratiquement inefficace contre les impressions confuses de la sensibilité. Il en fait, à maintes reprises, la triste expérience : « je m'appuyais sur moi-même, je comptais sur mes facultés, j'espérais qu'elles s'étendraient toujours, j'attendais de grands progrès du temps et du travail ; et l'expérience m'apprend que je m'appuyais sur

¹ *Ibid.*, 10 avril 1823 ; éd. L. V., t. II, p. 305.

² *Ibid.*, 9 décembre 1819 ; éd. N., p. 317 ; éd. L. V., t. II, p. 200.

un faible roseau, agité par les vents, et rompu par la tempête » ¹. D'autres, avant lui, avaient fait la même expérience, et il se plaît à le rappeler. Lisant ainsi *l'Imitation de Jésus-Christ* où il aime retrouver le secret désenchantement dont il souffre, il relève certaines remarques bien significatives : « la raison naturelle conserve encore le discernement du bien et du mal, et fait la distinction du vrai et du faux, quoiqu'elle soit dans l'impuissance d'accomplir par elle-même ce qu'elle approuve, et qu'elle ne jouisse plus, ni de la pleine lumière de vérité, ni de la pleine pureté de ses affections » ². Finalement, il doit reconnaître la détresse et la misère humaines. « Les philosophes concluent faussement qu'on peut toujours ce qu'on peut quelquefois, qu'on peut de sang-froid, et par la seule énergie de la volonté, ce qu'on peut par l'impulsion d'une passion ou d'un sentiment exalté, tel que l'amour de la gloire, par exemple ; ce sont, dit très bien Pascal, des mouvements fiévreux que la santé ne peut imiter » ³. Prétendre que l'homme a la force de s'élever au-dessus de lui-même et de se dominer, c'est méconnaître le pouvoir réel de la volonté. Contre Marc-Aurèle, qui se déclarait maître de ses opinions et par conséquent de son bonheur, Maine de Biran fait remarquer que l'homme n'est pas une pure intelligence, et ne peut par suite se maintenir à son gré dans un état de sérénité parfaite ⁴ ; il prétend même que les stoïciens en ont fait implicitement l'aveu, puisqu'ils accordaient que certaines déchéances physiques produisent l'effacement

¹ *Ibid.*, 1^{er} au 8 mai 1818 ; éd. N., p. 266 ; éd. L. V., t. II, p. 97.

² *Imitation de Jésus-Christ*, Liv. III, ch. LV, § 2 : cité par Maine de Biran, *Journal intime*, 9 février 1819 ; éd. N., p. 297 ; éd. L. V., t. II, p. 158-159.

³ *Journal intime*, 30 septembre 1817 ; éd. N., p. 234 ; éd. L. V., t. II, p. 50. Cf. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 350 (éd. minor, p. 489).

⁴ *Journal intime*, 8 décembre 1821 ; éd. L. V., t. II, p. 272.

de l'intelligence et de la raison ¹. Nul doute n'est, en tout cas, permis : « cette morale stoïcienne, toute sublime qu'elle est, est contraire à la nature de l'homme, en ce qu'elle prétend faire rentrer sous l'empire de la volonté des affections, des sentiments ou des causes d'excitations qui n'en dépendent en aucune manière » ².

C'est ce qui apparaît clairement si l'on compare le stoïcisme au christianisme, et Maine de Biran le fait bien voir. A maintes reprises, il rappelle l'opposition des thèses en présence : les stoïciens « croient que la force *sui juris* du vouloir peut toujours surmonter les affections et les mouvements de la nature passionnée ; les chrétiens pensent, au contraire, que cette nature, corrompue en elle-même, l'emporte constamment sur le principe spirituel, si le secours supérieur de la grâce ne nous aide à la surmonter » ³. Le plus souvent, il n'établit ce parallèle que pour mettre en relief ce qu'il juge excessif dans ces affirmations contraires. Il est bien certain, dit-il, que l'homme possède « une force propre, par laquelle il se modifie jusqu'à un certain point », et qui lui permet, dans une certaine mesure, de « résister aux inclinations et aux passions » ⁴ : nul ne saurait le nier. Mais il est non moins vrai que l'homme découvre en lui toute une partie de son être, « sur laquelle il ne peut rien immédiatement » ⁵ : il serait donc dangereux de se fier sans réserve au pouvoir de la volonté. Stoïcisme et christianisme paraissent tous deux inacceptables. Et cependant, entre les affirmations qu'ils avancent, Maine de Biran incline à faire un choix. Plus se pro-

¹ *Ibid.*, 4 janvier 1822 ; éd. N., p. 369-370 ; éd. L. V., t. II, p. 282.

² *Ibid.*, 30 septembre 1817 ; éd. N., p. 234-235 ; éd. L. V., t. II, p. 51.

³ *Ibid.*, 9 février 1819 ; éd. N., p. 297-298 ; éd. L. V., t. II, p. 159.

⁴ *Ibid.*, 10 novembre 1817 ; éd. N., p. 246 ; éd. L. V., t. II, p. 68.

⁵ *Ibid.*, 10 novembre 1817 ; éd. N., p. 247 ; éd. L. V., t. II, p. 68.

longe pour lui l'expérience de la vie, plus il souligne la vérité du christianisme : il avoue l'impuissance du vouloir à s'imposer et à se maintenir en toute circonstance contre les impulsions de la sensibilité ; et, en même temps, il met en évidence la valeur du christianisme, qui reconnaît la faiblesse humaine, et qui parle de la grâce. « Les consolations et les maximes de la philosophie stoïcienne peuvent être bonnes pour les forts, pour ceux qui sont en possession des grandes qualités de l'âme et du caractère, qui ont la conscience de leur dignité. Mais quels secours peut-elle donner aux pauvres d'esprit, aux faibles pécheurs, aux infirmes, à ceux qui se sentent livrés à toutes les faiblesses de l'âme et d'un corps malade, qui ont perdu ou n'ont jamais eu l'estime d'eux-mêmes ? C'est ici que le christianisme triomphe en donnant à l'homme le plus misérable un appui extérieur » ¹. En d'autres termes, la condamnation du stoïcisme se trouve définitivement maintenue. Lorsqu'il compare la conception stoïcienne et la conception chrétienne de la vie, Maine de Biran veut se faire une opinion : or, après quelques hésitations, il confirme le jugement qu'il avait spontanément porté contre toute morale de l'effort volontaire.

Il doit donc renoncer à l'espoir qu'il avait momentanément nourri. Pour assurer à son existence la stabilité dont elle a besoin, il avait pensé qu'il suffisait peut-être de donner à la puissance du vouloir son plein développement ; il avait même cru que cet épanouissement de la volonté devait découvrir en l'homme une force qui dépasse l'individu ; il avait ainsi rêvé d'atteindre l'absolu par la seule tension de l'effort volontaire. Illusion : l'homme ne parvient pas à trouver en lui cette paix, après laquelle il soupire. C'est un fait qu'elle lui échappe et que, par conséquent, tout appui véritable lui

¹ *Ibid.*, 20 octobre 1819 ; éd. N., p. 312-313 ; éd. L. V., t. II, p. 190.

manque ; même en se raidissant, le vouloir n'obtient aucun repos et ne révèle aucun absolu : « je vois maintenant, conclut Maine de Biran, qu'il est inutile de chercher à l'atteindre par les efforts de la volonté » ¹. D'après lui, cet aveu d'impuissance contient cependant une leçon, et l'échec, qui est ici reconnu, doit devenir le principe d'une enquête nouvelle. Rien ne prouve, en effet, qu'il nous soit à jamais interdit d'obtenir le réconfort et le soutien que nous désirons ; l'exemple des chrétiens, qui disent avoir trouvé la paix, invite même à ne pas désespérer. Tout ce que l'expérience enseigne, c'est la faiblesse de l'homme : elle nous apprend qu'abandonnés à nous-mêmes, nous n'avons que des forces insuffisantes, et ne pouvons nous suffire ; les chrétiens, tout les premiers, insistent sur leur misère et sur la nécessité d'un secours divin. Si l'effort volontaire demeure stérile, ce n'est donc pas qu'en lui-même il n'ait aucune valeur, mais c'est sans doute qu'il lui manque l'aide extérieure, sans laquelle il demeure vain ; Maine de Biran le dit explicitement : « la raison, seule, est impuissante pour fournir des motifs à la volonté ou des principes d'action ; il faut que ces principes viennent de plus haut » ². L'expérience humaine doit donc être dépassée : c'est elle-même qui nous l'apprend, en faisant voir la nécessité d'un appel à quelque chose d'inconnu. Aussi Maine de Biran va se tourner désormais vers ce mystérieux au delà.

*
* *

Encore une fois, une certaine audace est requise, ou plutôt le courage d'accepter un nouveau risque devient nécessaire. Il est définitivement reconnu qu'on ne sau-

¹ *Ibid.*, 10 octobre 1818 ; éd. N., p. 287 ; éd. L. V., t. II, p. 133.

² *Ibid.*, 30 septembre 1817 ; éd. N., p. 235 ; éd. L. V., t. II, p. 51.

rait trouver dans l'effort lui-même, ni le soutien que l'homme demande, ni, par suite, l'absolu qu'il ne se lasse de réclamer ; c'est ailleurs qu'il faut maintenant chercher. Mais, par malheur, nul ne sait avec précision, d'où peut venir la lumière : jadis, lorsqu'il s'agissait de définir la nature humaine, on relevait dans l'échec des explications physiologiques de précieuses indications ; on apprenait que les procédés d'analyse et de description externes étaient inopérants, mais du moins savait-on que le fait primitif devait être étudié dans l'effort ; désormais rien de tel ; on comprend bien que l'homme ne trouve pas en lui le principe qui le dépasse ; mais on ne sait de quel côté tourner ensuite les regards : on s'emploie toujours à découvrir une voie qui permette d'atteindre l'absolu, mais dans le premier moment de la recherche on n'en aperçoit pas. Maine de Biran a conscience de cet embarras, et il s'inquiète de l'issue que le débat doit avoir. A ses yeux, l'essentiel est pourtant de ne point désespérer, et de reprendre l'enquête suivant des procédés nouveaux. Au delà de l'effort que l'être humain peut fournir, existe-t-il un principe qui soit immuable et sûr ? Voilà le problème actuel. Vu le caractère des difficultés à vaincre, la solution ne paraît guère pouvoir s'obtenir par la seule initiative du chercheur, mais devoir être plutôt reçue sous forme de réponse.

Il est, à cet égard, des sentiments, auxquels Maine de Biran pourrait être tenté d'attacher tout d'abord une certaine importance. Du fait qu'il vit en société, l'homme n'éprouve-t-il pas une secrète sympathie, qui le porte vers ses semblables et le fait participer aux émotions d'autrui ? Bien plus, cette sympathie ne l'incite-t-elle pas à sortir de lui-même, pour mieux s'associer aux affections de ceux qui l'entourent ? Maine de Biran note que « l'homme est en rapport avec son semblable par

une sympathie naturelle » ¹. Il constate que les individus ne vivent pas repliés sur eux-mêmes et pour eux seuls, mais que, dans la mesure où ils cèdent à l'« instinct expansif » ² qui se manifeste en eux, ils vivent en autrui et pour autrui. S'identifiant aux êtres qui leur ressemblent, ils voient ainsi se développer entre eux la pitié, le désintéressement et la générosité ; ils apprennent à s'aimer les uns les autres. Maine de Biran ajoute d'ailleurs que ce mouvement de sympathie possède un caractère original. On ne saurait le rattacher au sentiment de l'intérêt personnel, ni l'en faire jaillir par transformations successives : il est d'un autre ordre. « Nulle convention de langage ne peut faire qu'un sentiment expansif s'identifie avec une affection personnelle, qu'il y ait intérêt de même ordre, ou plaisir de même nature à se sacrifier pour autrui et à sacrifier les autres à soi, à se faire l'instrument volontaire du bonheur des autres, et à les considérer comme instruments passifs de son bonheur, de ses jouissances personnelles » ³. Par la sympathie que l'homme éprouve à l'égard de ses semblables, la vie se trouve donc profondément transformée. Un sentiment apparaît qui diffère essentiellement de l'activité volontaire comme de la sensibilité physique. Ce

¹ *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion*, § 1^{er} ; éd. N., t. III, p. 28. Que ces remarques sur la sympathie aient été suggérées par certaines théories, notamment de Rousseau et d'Adam Smith, ce n'est guère douteux. Que, plus généralement, l'importance de la vie sociale ait été mieux sentie par Maine de Biran après la lecture d'ouvrages comme ceux de Joseph de Maistre, c'est certain (Cf. *Journal intime*, 12 juin 1816 ; éd. N., p. 190 ; éd. L. V., t. I, p. 160). Mais est-il nécessaire de préciser davantage les influences livresques, qui ont pu jouer ici ? L'expérience humaine la plus banale et la simple observation de la vie suffisaient largement à faire connaître l'existence d'une sympathie naturelle, qui rapproche l'homme de ses semblables.

² *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion*, § 1^{er} ; éd. N., t. III, p. 29.

³ *Ibid.*, § 2 ; p. 34-35.

sentiment soulève l'individu au-dessus de lui-même, et lui enseigne à tenir compte des autres hommes. N'y pourrait-on pas chercher, par conséquent, ce réconfort dont le besoin demeure ? La paix et la sécurité, que tous les efforts du vouloir n'ont su conquérir, ne nous seraient-elles pas maintenant offertes ?

Maine de Biran doit avouer que non. Sans doute, l'existence humaine est transfigurée dès qu'éclôt la sympathie : au lieu que les êtres mesurent leur droit à leur force, ils respectent leurs semblables ; « donnez à l'être fort un sentiment de sympathie et d'amour, et sa force relative ne s'étendra plus sur le faible que pour le soutenir au lieu de l'opprimer, parce que l'oppression et le malheur de son semblable faible sont pour lui un sujet de souffrance, parce que l'abus de sa propre force, jugé du point de vue de son semblable, l'irrite et le blesse, parce que, en secourant la faiblesse et le malheur, il satisfait à un premier besoin de sa sensibilité expansive » ¹ ; une vie morale commence pour lui. Mais le problème initial subsiste encore ; « il reste encore un vide qui demande à être rempli » ² : car, si l'homme qui cède à la sympathie apprend à se dépasser, il ne rencontre pourtant hors de lui que des êtres qui lui ressemblent. Par nature, ceux-ci ne possèdent rien de plus que lui-même, étant eux aussi capables d'effort, mais ne pouvant pas davantage se suffire ; ils sont, comme lui, des êtres fragiles et chancelants : chercher en eux ou dans le sentiment que leur présence suscite un vrai soutien moral, est tout à fait illusoire ; ils n'offrent aucun appui nouveau. La sympathie qui nous rapproche de nos semblables, nous laisse donc dans l'ordre des phénomènes humains : elle est susceptible d'enrichir notre vie, en nous enseignant une sorte de générosité instinc-

¹ *Ibid.*, p. 36.

² *Ibid.*, § 6 ; p. 59-60.

tive; mais elle ne nous fait pas vraiment sortir de nous-mêmes : elle reste un sentiment relatif, auquel il manquera toujours quelque chose pour qu'en puissent venir la paix et la certitude absolues. Maine de Biran renonce assez vite à y chercher une réponse au problème qui l'occupe.

Mais voici d'autres faits plus troublants, dont, à ses yeux, la valeur est capitale : ce sont les sentiments religieux. Maine de Biran, qui jusqu'alors n'avait guère eu le souci de les considérer, finit maintenant par y chercher ce qu'il n'a pas trouvé ailleurs. « C'est assez longtemps se laisser aller au torrent des événements, des opinions, du flux continu des modifications externes ou internes, à tout ce qui passe comme l'ombre. Il faut s'attacher aujourd'hui au seul Être qui reste immuable, qui est la source vraie de nos consolations dans le présent et de nos espérances dans l'avenir » ¹. En d'autres termes, puisqu'aucune affection n'est capable de satisfaire une âme inquiète, puisque le vouloir se révèle toujours déficient et que la sympathie demeure trop humaine, Maine de Biran se tourne vers Dieu. Sans savoir encore si cette conversion lui apportera le réconfort et la joie, il juge salulaire d'y procéder. Son geste est celui d'un homme, qui ne peut renoncer à l'absolu pour lequel il vit, et qui, plutôt que d'abdiquer, tente les voies les plus nouvelles. « Pour me garantir du désespoir, dit-il dès 1815, je penserai à Dieu, je me réfugierai dans son sein » ². Et, quelques années plus tard, confirmant cette impression première : tout m'incite, dit-il, à chercher « dans le fond de mon être, et dans l'idée de Dieu qui s'y trouve, ce point d'appui qu'il est impossible de trouver ailleurs » ³. La décision est

¹ *Journal intime*, 16 avril 1815; éd. N., p. 178-179; éd. L. V., t. I, p. 137.

² *Ibid.*, éd. N., p. 179; éd. L. V., t. I, p. 138.

³ *Ibid.*, 30 novembre 1816; éd. N., p. 225; éd. L. V., t. I, p. 298.

franche : tout ayant échoué, Maine de Biran se résoud à regarder vers Dieu. Mais cet appel est fait avec humilité : Maine de Biran ne songe pas à capter par une initiative humaine l'être même de Dieu ; il a soin de se prêter à toute influence souveraine et de se faire docile à toute action bienfaisante. Que lui réserve sa démarche ? Il ne le sait. Il espère obtenir une réponse où se fasse entendre l'absolu ; mais, pour la mieux recevoir, il se dépouille en quelque sorte de lui-même et se laisse informer. C'est à Dieu qu'il appartient ensuite de répondre.

Or, Maine de Biran se voit exaucé. Il a le sentiment très net qu'une réponse lui est effectivement donnée, car il connaît maintenant un état de paix et de lucidité, dont la cause lui paraît surhumaine. C'est, à vrai dire, au contact de la nature qu'il a d'abord ressenti ces joies : elles lui ont alors rappelé certaines heures de bien-être, qu'il avait jadis vécues ; elles ont évoqué, par leur caractère, certaines rêveries de Rousseau ; bref, elles se sont présentées sous forme d'émotions esthétiques. Mais la richesse intérieure s'en est bientôt dévoilée, profonde et magnifique. Dans l'apaisement et le calme qui émanaient des choses, un message a retenti, chargé de sens, mais ineffable ; une révélation s'est produite, devant laquelle, dans le plus secret de son être, Maine de Biran a tressailli. Le souvenir en est noté dans le *Journal intime*, dès le 29 avril 1816 : « Il y a, dans l'air qu'on respire, à cette heureuse époque de l'année, quelque chose de spirituel, qui semble attirer l'âme vers une autre région, et lui donner une force propre à surmonter toutes les résistances organiques, à se dégager en quelque sorte des liens du corps pour commencer une plus haute destinée. J'ai éprouvé quelquefois cette heureuse influence, surtout dans la solitude, lorsque les impressions et les distractions du dehors ne mettent pas obstacle à cette exaltation. *Noli foras ire ; in te ipsum redi ; in interiore*

homine habitat veritas ¹. Ce ne sont pas les idées qui s'éclaircissent, comme par l'effort ordinaire de l'attention, ou par l'application de mes facultés actives ; mais c'est la lumière intérieure qui devient plus claire, plus frappante, et le cœur et l'esprit en sont subitement et spontanément illuminés. J'ai distingué souvent en moi-même ces illuminations subites, spontanées où la vérité sort des nuages ; il semble que notre organisation matérielle, qui faisait obstacle à l'intuition interne, cesse de résister, et que l'esprit ne fait que recevoir la lumière qui lui est appropriée » ².

Ces états, dont Maine de Biran souligne à maintes reprises la soudaineté, constituent pour l'âme une illumination et procurent enfin un vivant réconfort. Ils constituent un principe d'illumination, parce qu'ils éclairent l'esprit : des vérités, que nul effort de pensée n'aurait permis d'atteindre, se trouvent suggérées et s'imposent avec une irrésistible évidence. « Ce n'est pas seulement une conception, une entente de paroles, c'est de plus une suggestion intérieure de leur sens le plus profond et le seul vrai, sans aucun mélange de sensible ou d'imaginaire » ³. Mais, en même temps, ils apportent un puissant réconfort, parce qu'ils donnent un sentiment de quiétude et de joie souveraines : le cœur jouit désormais d'une paix inaltérable. « La joie qui trompe est celle qui tient aux objets du dehors et vient du jugement... Il n'y a qu'une seule de ces joies qui ne trompe pas : c'est la vue ou la possession de Dieu au-dedans de nous-mêmes » ⁴. Cette lumière et cette paix, Maine de Biran les retrouve, indissolublement associées,

¹ Saint-Augustin, *De vera religione*, Cap. XXXIX ; Migne, *Patrologie latine*, t. XXXIV, col. 154.

² *Journal intime*, 29 avr'l 1816 ; éd. N., p. 201-202 ; éd. L. V., t. I, p. 213.

³ *Ibid.*, 16 avril 1820 ; éd. N., p. 324 ; éd. L. V., t. II, p. 209.

⁴ *Ibid.*, 14 avril 1820 ; éd. L. V., t. II, p. 209.

chaque fois que ces extases lui sont données. « Tout effort cessant, l'âme est remplie d'un sentiment ineffable, où le *moi* se trouve absorbé. Alors seulement la lumière luit au milieu des ténèbres ; les ténèbres se retirent ; un calme pur succède aux tempêtes ; une douce paix se fait sentir où existait auparavant une affreuse guerre. La vie de l'esprit a commencé : Dieu se fait entendre ou sentir à l'âme de l'homme vertueux » ¹. C'est dire que, par delà des émotions qui rappellent parfois les rêveries de Rousseau, Maine de Biran croit percevoir une authentique réalité. Bien plus, les ouvrages qu'il médite, — les *Évangiles*, les *Épîtres* de Saint Paul, l'*Imitation de Jésus-Christ*, les *Lettres spirituelles* de Fénelon, — précisent, pour lui, le sens caché de cette expérience et l'enseignement qui s'en dégage. Maine de Biran a la conviction qu'aux heures de recueillement, où s'accomplit la révélation qui transfigure et qui apaise, une grâce est en fait octroyée, par laquelle Dieu se manifeste ; seule une action, qui vient de haut, et dont il faut dire qu'elle est surnaturelle, peut remuer aussi profondément et avec tant de force. Aussi comment ne se sentirait-il pas soulevé d'un immense espoir ? Si Dieu se fait entendre à l'homme, toute inquiétude doit disparaître ; l'appui, que toute faiblesse réclame, et l'absolu, qu'exige toute pensée, sont enfin découverts.

Un problème subsiste pourtant, qui empêche de conclure aussi vite : Maine de Biran ne sait quelle valeur accorder à ces états de calme que le silence et la méditation lui permettent d'éprouver. Qu'il n'en puisse contester l'existence, c'est évident : ce sont des faits psychologiques, dont nul ne peut nier les manifestations ; et Maine de Biran ne doute pas qu'ils correspondent à de

¹ *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. III, § 1^{er} ; éd. N., t. III, p. 524-525.

véritables états de conscience. Mais toute la question est de savoir quel fondement leur reconnaître : « il est encore permis à ceux qui cherchent à tout expliquer par des causes naturelles, de demander si la mysticité n'a pas ses illusions » ¹. C'est ce que fait Maine de Biran. Après avoir goûté la quiétude et la sérénité parfaites, que lui procure toute émotion religieuse, il s'interroge sur la cause de ce qu'il a ressenti. Cette mystérieuse puissance, qui tire l'âme de sa misère et la soulève dans un monde de lumière et de paix, doit-il lui donner vraiment le nom de grâce ? Ne provient-elle pas, plus simplement, de dispositions organiques, où il ne faut voir qu'un jeu d'influences vitales ? Ou bien encore, n'est-elle pas issue d'une construction mentale, où s'exprime seulement l'activité personnelle ? Bref, n'est-on pas en présence de phénomènes, qui tiennent « à un état de la sensibilité affective » ² ; ou ne doit-on pas reconnaître, dans les sentiments dont il s'agit, « des produits de la raison ou de l'activité propre et naturelle de l'esprit humain » ³ ? Avant d'invoquer une explication théologique, il convient que ces deux hypothèses, physiologique et psychologique, soient sérieusement envisagées et discutées : la révélation intérieure ne doit pas abolir l'esprit critique.

Devant l'hypothèse psychologique, Maine de Biran n'hésite pas. D'autres ont pu croire que l'homme est capable de se donner à lui-même des émotions sublimes ; mais, pour sa part, il écarte toute explication qui ferait dépendre de la volonté l'apparition des états mystiques. « Il m'est évident que ce n'est pas moi, ou ma volonté, qui produit cette intuition vive et élevée d'un autre ordre

¹ *Journal intime*, 26 août 1818 ; éd. N., p. 280 ; éd. L. V., t. II, p. 118.

² *Ibid.*, éd. N., p. 280 ; éd. L. V., t. II, p. 118.

³ *Note sur un mode supérieur de sensibilité*, éd. C., t. IV, p. 153.

de choses » ¹. Maine de Biran a très nettement conscience de n'être pas libre ; il n'est pas maître de ce qu'il éprouve : non seulement il ne peut s'élever par son propre effort jusqu'aux états de ravissement, dont il goûte la douceur ; mais il se trouve, à leur égard, dans une sorte de passivité, comparable à celle que procure toute autre sensation. « L'homme sait par conscience qu'il ne se donne pas ou que son âme ne se suggère pas à elle-même ces sentiments ineffables » ² ; il est brusquement envahi, puis délaissé, par une grâce dont il ne dispose point : tous les mystiques l'ont remarqué. Au surplus, ajoute Maine de Biran, les conceptions auxquelles l'homme est capable de s'élever par ses propres forces « sont toujours revêtues des formes sensibles de l'espace et du temps » ³ ; elles conservent un caractère subjectif, qui les rapproche des produits de l'imagination ; elles gardent une empreinte, qui rappelle les exigences de la pensée. Or, « il n'en est pas ainsi des révélations prophétiques et nécessairement *objectives* de certaines vérités, qui dépassent visiblement la portée naturelle de l'esprit humain, et sont élevées au-dessus de la sphère de notre existence intellectuelle » ⁴. Ces révélations excèdent tout ce que l'individu peut imaginer ou concevoir par ses propres moyens ; elles ne portent pas la marque des œuvres humaines. Fénelon l'a déjà dit dans *l'Explication des Maximes des Saints*, et Maine de Biran en prend note : « les sens et l'imagination qui sont ce qu'on nomme la partie inférieure, n'ont aucune part à la paix et aux grâces que Dieu fait alors assez souvent à l'entendement et à la volonté d'une

¹ *Journal intime*, 16 avril 1820 ; éd. N., p. 324-325 ; éd. L. V., t. II, p. 210.

² *Note sur un mode supérieur de sensibilité*, éd. C., t. IV, p. 153.

³ *Journal intime*, 13 mars 1822 ; éd. N., p. 372 ; éd. L. V., t. II, p. 286.

⁴ *Ibid.*, éd. N., p. 372-373 ; éd. L. V., t. II, p. 286.

manière simple et directe qui échappe à toute réflexion »¹. Tout exclut donc l'hypothèse d'une initiative personnelle du sujet. Les états mystiques sont reçus par celui qui les éprouve sans qu'aucun effort ne les puisse créer, et, dans l'extase qu'ils provoquent, quelque chose est ensuite perçu, dont rien ne peut donner à l'avance une idée ; l'illumination est à la fois involontaire et sublime : c'est dire que l'activité de l'homme ne l'explique pas.

Faut-il recourir à l'hypothèse physiologique ? Maine de Biran se le demande, et parfois il hésite. Il a déjà constaté que nous étions souvent esclaves de notre sensibilité ; il sait que nos sentiments « tiennent toujours à quelques conditions organiques, qu'il ne dépend pas de nous de changer »², et que nous subissons passivement. « Or, comme ces conditions nous sont profondément inconnues, comme les déterminations premières et spontanées du principe de la vie sont avant la conscience et la volonté, qui en dépendent jusqu'à un certain point, nous pouvons attribuer hypothétiquement à cette force inconnue qui est en nous, sans être nous-mêmes, tout ce qui est au delà de nos pouvoirs de conscience »³. N'est-il pas naturel de chercher ainsi, dans les réactions obscures de l'organisme, l'origine des sentiments mystiques ? Maine de Biran ne juge pas cette idée absurde. Il reconnaît volontiers qu'on doit tenir compte des conditions organiques, sans lesquelles l'homme qui se sent élevé au-dessus de lui-même n'éprouverait pas les sentiments de paix et de joie qui le pénètrent. Il accorde que, pour percevoir la lumière qui l'éclaire et jouir de la vérité, l'homme est en partie sous la dépendance de

¹ Fénelon, *Explication des Maximes des Saints*, art. XIV ; éd. Chérel, p. 213 : cité par Maine de Biran, *Journal intime*, 25 décembre 1822 ; éd. N., p. 383 ; éd. L. V., t. II, p. 301.

² *Journal intime*, avril 1821 ; éd. N., p. 351 ; éd. L. V., t. II, p. 255.

³ *Ibid.*, éd. N., p. 351 ; éd. L. V., t. II, p. 255.

son corps ¹. Cependant, d'après lui, les explications purement physiologiques demeurent incomplètes. Les affections confuses, qui ont leur source dans l'organisme, restent en deçà de la conscience ; elles échappent à l'esprit ; leur action se déploie sans que nous en connaissions le progrès. Or, c'est ce qui ne se produit pas dans l'émotion religieuse : bien loin d'avoir le caractère obscur des affections, les états mystiques déterminent une vision plus claire de certaines vérités, et ils font voir ce qui était invisible ; une extrême lucidité les accompagne, qui manifeste à l'âme ce qu'elle ignorait encore ². Ils ont, d'ailleurs, été préparés le plus souvent par un travail de la volonté, où se retrouvent toutes les marques de la conscience. Ils supposent des conditions, qui impliquent l'exercice de la pensée réfléchie ³. Aussi, plutôt que de nier l'évidence, on doit reconnaître que, dans de pareils cas, « ce n'est pas l'imagination qui agit spontanément, ou sous l'influence de la vie animale » ⁴ ; une mystérieuse action se fait sentir, dont l'organisme ne rend pas compte.

Ne pourrait-on imaginer cependant une hypothèse plus complexe ? S'il est impossible d'expliquer les états mystiques par l'effort volontaire ou par le jeu des affections organiques, n'est-ce pas l'indice que ces états tiennent à la fois de l'un et de l'autre ? Ne seraient-ils pas dus à l'interaction du vouloir et de l'affectivité, en sorte que la psychologie et la physiologie devraient être appelées ici à collaborer ? Maine de Biran envisage sérieusement cette idée. « Nous employons les actes qui sont en nous, et dépendent de notre volonté, pour exciter des sentiments qui n'en dépendent pas immédiatement ; et ces sentiments excités donnent à leur tour aux

¹ *Ibid.*, éd. N., p. 353 ; éd. L. V., t. II, p. 256.

² *Ibid.*, 16 avril 1820 ; éd. N., p. 323-324 ; éd. L. V., t. II, p. 209.

³ *Ibid.*, octobre 1823 ; éd. N., p. 403-404 ; éd. L. V., t. II, p. 321.

⁴ *Ibid.*, éd. N., p. 404 ; éd. L. V., t. II, p. 321.

actes volontaires ou intellectuels une énergie et une constance qu'ils n'auraient pas en eux-mêmes. C'est cette action et réaction perpétuelle de l'actif et du passif de notre être qui expliquent certains effets mixtes de l'intelligence et de la sensibilité, qui semblent quelquefois avoir un caractère surnaturel. En pensant, par exemple, volontairement et souvent à la Cause suprême de qui nous dépendons, en la priant et implorant son secours, cette action même de prier excite dans l'âme divers sentiments de désir, d'admiration, d'attendrissement, qui peuvent tantôt exalter les facultés de l'intelligence, tantôt produire ces états extatiques, où des facultés d'un autre ordre semblent se développer » ¹. Maine de Biran est parfois tout près d'accepter cette explication. Il s'y refuse pourtant et, en définitive, il la rejette. Il reconnaît facilement que le vouloir et la sensibilité agissent et réagissent l'un sur l'autre ; mais il renonce à chercher dans ce jeu d'influences la cause des sentiments religieux. D'après lui, le travail par lequel un esprit se transforme prépare peut-être dans l'âme l'action de la grâce ; mais il n'équivaut jamais à cette action, car de celle-ci personne n'est maître ; la grâce reste un don, qu'aucun artifice, si compliqué qu'il soit, ne peut provoquer. De même, l'illumination intérieure est parfois reçue comme ces affections, dont l'organisme est le siège ; mais la clarté en est plus vive que tout ce que peut produire la seule puissance du vouloir ; aucun sentiment d'euphorie, si élevé qu'il paraisse, ne peut la remplacer : elle ne saurait provenir d'une cause physiologique. En dépit de ressemblances plus superficielles que profondes, ce ne peut donc être de réactions organiques, fussent-elles éclairées par l'effort, ou d'un vouloir, fut-il accompagné d'affections sensibles, que vient

¹ *Ibid.*, 22 septembre 1819 ; éd. N., p. 308 ; éd. L. V., t. II, p. 186.

l'illumination suprême : celle-ci est toujours d'un autre ordre. « Le *moi* ne crée rien que le mouvement ou la sensation qui l'accompagne ; quant aux idées ou conceptions intellectuelles qui lui sont présentes, il les voit dans une lumière qui lui est intime, mais qu'il ne fait pas, et qui est en lui, sans être lui-même » ¹. Toute hypothèse, qui repose sur une explication purement humaine, est finalement décevante.

Maine de Biran revient à son impression première. Il avait d'abord pensé que les états mystiques sont l'effet d'une grâce divine, et cette conviction avait eu, à ses yeux, toutes les marques de l'évidence. C'est seulement pour écarter jusqu'au moindre risque d'illusion, qu'il avait procédé à l'examen critique, dont la certitude devait dépendre. Mais puisque cet examen confirme désormais la conviction primitive, nul doute n'est plus permis : la clarté, dont l'âme est parfois illuminée, et la paix, qui descend alors sur elle, ne peuvent avoir l'efficacité qu'elles possèdent, que parce qu'elles ont une origine surnaturelle et viennent de Dieu. « Il faut bien toujours que la cause ou l'objet de ces intuitions soit quelque chose de réel » ². Il en est ici comme sur le plan de la sensibilité : « un sourd qui aurait par moments la perception des sons, un aveugle qui aurait le sentiment subit et instantané de la lumière, ne pourraient croire qu'ils se donnent à eux-mêmes de telles perceptions ; ils attribueraient ces effets singuliers, et hors de leur mode d'existence accoutumé, à quelque cause mystérieuse » ³ ; aussi, devant les lumières et les joies qui nous sont accordées, nous devons reconnaître, à notre tour, que nous recevons une grâce ; nous ne nous donnons pas ces sentiments, mais c'est Dieu qui, par leur intermédiaire, se

¹ *Ibid.*, 17 novembre 1820 ; éd. N., p. 340 ; éd. L. V., t. II, p. 237.

² *Ibid.*, 16 avril 1820 ; éd. N., p. 325 ; éd. L. V., t. II, p. 210.

³ *Ibid.*, éd. N., p. 325 ; éd. L. V., t. II, p. 210.

manifeste à l'esprit. Maine de Biran rejoint sur ce point la tradition chrétienne. D'après celle-ci, c'est de Dieu que viennent la paix profonde et la sérénité, dont jouissent les âmes ferventes. L'auteur de *l'Imitation*, dont Maine de Biran fait sa lecture préférée, le dit clairement : « Quand Jésus ne parle pas au dedans, toute consolation est peu de chose ; mais si Jésus dit seulement une parole, on ressent une grande douceur » ¹. Et Fénelon, dont Maine de Biran médite également les *Lettres spirituelles*, le répète, à propos de ce mouvement qui nous soulève et nous inspire : « Le mouvement n'est que la grâce ou l'attrait intérieur du Saint-Esprit qui est commun à tous les justes ; mais plus délicat, plus profond, moins aperçu et plus intime dans les âmes déjà dénuées, et de la désappropriation desquelles Dieu est jaloux » ². Or, cette explication est, en définitive, la seule qui paraisse acceptable à Maine de Biran : à son tour, il ne peut placer qu'en Dieu la cause des états mystiques.

S'il reconnaît ainsi qu'une grâce l'illumine et le remplit d'ardeur, il ajoute cependant que la révélation en est ineffable. Ce n'est point par l'intermédiaire des sens, ni même par le moyen de mots ou de concepts, qu'elle s'accomplit. Sans doute, des signes définis s'y mêlent parfois ; mais loin d'être nécessaires, ils sont plutôt nuisibles, car ils demeurent en deçà du sentiment immédiat que l'âme éprouve au plus intime d'elle-même. Beaucoup ne l'ont pas cru et se sont trompés. « Ceux qui attribuent tout ce qui est dans l'âme à l'influence du langage parlé, et qui ne croient pas que Dieu même ait pu parler à l'âme humaine sans frapper l'oreille ou la vue par les signes articulés ou écrits qu'il leur a enseignés, ceux-là, dis-je, se font une idée bien étroite des facultés

¹ *Imitation de Jésus-Christ*, Liv. II, ch. VIII, § 1^{er}.

² Fénelon, *Lettres spirituelles*, éd. Gosselin et Caron, t. XXVIII, p. 155.

de notre âme, et sont conduits à matérialiser en quelque sorte l'action qu'elle reçoit ou qu'elle exerce, en dehors et au dedans, en la limitant aux sens externes comme à ses instruments uniques » ¹. Par nature, la grâce se communique d'une manière immédiate et directe. La révélation qui en est donnée se fait par simple vue, plus que par raisonnement; elle s'effectue, non par discours, mais par intuition. « L'âme voit comme une lumière intérieure qui l'éclaire et lui montre ce qui est en elle ou hors d'elle, dans le temps ou hors du temps, sans aucun effort de sa part, sans aucune opération active, mais comme par une vue et une sorte de sentiment passif, sentiment très élevé, très doux à éprouver, où l'âme ne désire rien que de rester comme elle est » ². Aucune tentative pour exprimer la simplicité de cette révélation ne doit donc réussir. Il ne s'agit point d'un savoir qui puisse se formuler et se transmettre, mais plutôt d'un sentiment aigu, dont la saveur doit être intérieurement goûtée. Ce qui est finalement appréhendé n'enrichit pas les connaissances humaines; l'âme perçoit seulement, mais sans jamais la concevoir en termes rationnels, une mystérieuse présence.

Par là s'explique, d'après Maine de Biran, que nous n'apercevions pas toujours le don qui nous est fait. Dieu parfois nous sollicite, sans que nous ayons conscience

¹ *Journal intime*, 13 mars 1822; éd. N., p. 373-374; éd. L. V., t. II, p. 287. Maine de Biran fait allusion ici aux théories développées par de Bonald dans les *Recherches philosophiques sur les premiers objets de nos connaissances morales*. Une critique plus étendue de ces théories est faite dans la *Défense de la philosophie* (éd. N., t. III, p. 89-217) : Maine de Biran invoque alors les principes de sa propre doctrine pour réfuter l'idée d'une révélation purement extérieure; et, ce faisant, il retrouve l'idée, dont l'*Imitation* ou les *Lettres spirituelles* de Fénelon pouvaient lui donner maintes formules, d'une union intime et directe de l'âme avec Dieu.

² *Journal intime*, 28 juillet 1823; éd. N., p. 387-388; éd. L. V., t. II, p. 306.

de son appel et, par conséquent, sans que nous lui répondions. « Le plus souvent, nous ne l'entendons pas, distraits par le bruit des sensations du dehors, ou par le mouvement de nos propres idées ; alors même que sa voix se fait entendre et qu'il tend à nous suggérer d'autres pensées, d'autres mouvements, nous lui résistons, nous préférons notre propre impulsion à la sienne » ¹. En vérité, l'action silencieuse et cachée de sa grâce est si profonde, que nous ne la remarquons point ; elle s'exerce par des invites si délicates et si hautes, que le sens nous en échappe : nous restons sourds et fermés. Mais, au plus secret de notre âme, quelque chose subsiste, qui nous soutient et qui nous porte ; dans l'appel qui ne cesse de nous être adressé, Dieu demeure invisible et présent : la grâce veille à l'état habituel. Pour trouver le réconfort dont nous avons besoin, il suffit que nous devenions dociles, et que nous nous prêtions à la sollicitation divine : quoique nous lui fassions souvent défaut, jamais la grâce ne nous peut manquer. Il semble qu'en dehors de son action intermittente, elle reste de façon durable, mais inaperçue, dans l'âme qu'elle a visitée.

En définitive, une réponse est donc donnée au problème qui tourmentait Maine de Biran. Les états mystiques constituent une révélation, dont l'authenticité ne saurait être mise en doute. A certaines heures, dans le silence et le recueillement, l'âme se voit inondée d'une lumière et d'une paix qui la transfigurent ; elle est subitement pénétrée d'un sentiment ineffable, où elle s'abîme et se fond ; tout devient pour elle clarté, quiétude et joie. Aucun effort de pensée, ni aucune affection sensible ne la pourraient remuer à ce point : c'est de Dieu que viennent ces dons. Aussi se sent-elle soulevée d'amour pour Celui dont les bienfaits la touchent au plus intime d'elle-

¹ *Ibid.*, 12 décembre 1821 ; éd. N., p. 364 ; éd. L. V., t. II, p. 275.

même. « Lorsque nous avons senti en nous-mêmes l'influence vivifiante de l'Esprit divin, il est naturel que nous l'aimions, que nous l'appelions sans cesse, comme l'aliment, le soutien, le principe de notre vie, que nous l'aimions plus que nous-mêmes, car c'est de lui que nous tenons une existence supérieure à celle du *moi*, et c'est par l'amour seul que nous nous unissons à l'esprit » ¹. Un irrésistible élan nous anime et nous porte. Mais, en y cédant, nous ne faisons qu'acquiescer à la parole entendue. L'invisible présence, que nous avons perçue, et dont notre émotion nous apprend la douceur, est désormais une source de certitude. Nous savons que nous ne sommes pas seuls et qu'un être nous parle. La révélation intérieure, qui s'est maintenant effectuée, nous assure que toute crainte est vaine, que le problème où nous nous débattions est en fait résolu, qu'une réponse à notre appel nous est donnée sous la forme d'une grâce : il nous suffit d'être humbles et d'écouter.

Cette réponse, — est-il besoin de le dire ? — Maine de Biran la juge plus satisfaisante que toute autre. Par l'importance de ce qu'elle fait connaître, elle est supérieure aux préceptes dictés par la sympathie naturelle. Après réflexion, ceux-ci ont paru fragiles, pauvres et incertains. Maine de Biran a vite reconnu que le mouvement instinctif, qui pousse l'homme vers ses semblables, ne réserve en fin de compte que des déceptions ; l'individu qui cède à la sympathie ne trouve hors de lui que des êtres qui lui ressemblent ; ces derniers ne peuvent donc offrir un appui sûr et stable, qui réponde à l'inquiétude dont le principe subsiste. Il a fallu reconnaître la relativité de sentiments exclusivement humains : ces sentiments ne résolvent aucun problème. Toute différente est la révélation de la grâce. Elle permet à l'homme

¹ *Ibid.*, 20 décembre 1823 ; éd. N., p. 411 ; éd. L. V., t. II, p. 328.

d'échapper aux limites de sa nature et de s'affranchir. Ne dévoile-t-elle pas une invisible présence, par laquelle l'âme se sent réconfortée ? En l'accueillant, celle-ci ne voit-elle pas qu'elle est illuminée d'une certitude nouvelle ? Bref, ne s'opère-t-il pas en elle un mystérieux rapprochement, qui la met en contact avec une puissance souveraine ? Maine de Biran redit sans cesse la confiance qui l'anime : il trouve dans la grâce ce que la nature humaine n'a jamais pu donner, et, par suite, il en attend une délivrance profonde et totale. « Ce sera en Dieu seul que nous goûterons une joie parfaite, que nous serons quittes de tout embarras, dans une pleine liberté, délivrés de toute peine d'esprit et de corps, jouissant d'une paix solide, intérieure et extérieure, d'une paix affermie de toutes parts » ¹. Rien ne peut manifester avec autant de force l'éclatante valeur de l'expérience mystique.

C'est avouer, en somme, que sur ce plan l'absolu est atteint : car la réponse, que constitue la révélation actuelle, ne peut être jugée comme le fait Maine de Biran, que si elle apporte effectivement une solution au problème devant lequel la métaphysique a échoué. Or, nul doute n'est plus permis. Aux heures de calme et de paix profonde, l'homme éprouve un sentiment de réconfort, auquel il s'abandonne ; il goûte la douceur de la grâce ; il y cherche un surcroît de force ; il se confie désormais à Dieu, parce qu'il est sûr de trouver, dans les faveurs qu'il reçoit, le soutien qui lui manque. Dieu lui paraît un être qui se suffit : par l'illumination, dont l'âme est transfigurée, une puissance inconnue se dévoile, qui dépasse toutes les grandeurs humaines ; l'homme a la certitude d'obtenir accès auprès de ce qui demeure et dure. L'appui, que sa faiblesse exigeait, et l'absolu, que réclamait sa pensée, sont découverts, non pas que

¹ *Ibid.*, 14 février 1819 ; éd. N., p. 300 ; éd. L. V., t. II, p. 160.

l'effort humain les ait conquis et les possède maintenant comme une chose, mais parce que la présence en est connue dans une vivante épreuve. Jamais, en vérité, l'expérience ne s'est révélée plus féconde. C'est en suivant les données de ce qu'elle enseigne, que Maine de Biran s'est élevé jusqu'à la perception qui le ravit ; c'est en se laissant conduire par un attrait intérieur, qu'il s'est acheminé vers un monde plus stable : mais, au terme de ses démarches, il entrevoit un principe qui le surpasse ; la méthode d'immanence aboutit à une doctrine de la transcendance. En d'autres termes, les états mystiques constituent cette expérience privilégiée, qui permet à l'homme de participer à l'absolu et d'en distinguer confusément l'essence : ils manifestent à l'âme ce que cherchait en vain la raison ; ils résolvent le problème métaphysique. C'est pourquoi il n'est que juste de dire que « la religion *résoud* seule les problèmes que la philosophie *pose* » ¹ : elle seule nous apprend où est la réalité suprême.

Mais, au total, une solution n'est obtenue que par un acte de foi. Il a fallu consentir au renoncement nécessaire ; après l'échec des tentatives qui avaient pour but de chercher dans l'effort lui-même un principe stable, il a fallu recourir à une méthode nouvelle : plus exactement, la vraie méthode fut de n'en pas avoir. C'est ainsi, du moins, qu'a procédé Maine de Biran. Abandonnant toute prétention personnelle et comprenant que la vérité ne peut être atteinte par la seule puissance de la pensée, il n'a plus essayé de découvrir l'absolu par des moyens rationnels. Humble et docile, il s'est livré aux suggestions qui lui pouvaient venir d'ailleurs et de plus haut que lui, quitte à éprouver ensuite le bien-fondé de ce que révélerait cette expérience. Il a délibérément écarté comme stériles les exercices purement dialectiques de la

¹ *Ibid.*, 30 juin 1818 ; éd. N., p. 270 ; éd. L. V., t. II, p. 104.

raison, et, avec la simplicité de celui qui se donne, il s'est offert à une connaissance immédiate. Bien des remarques du *Journal intime* le laissent entendre. Maine de Biran s'interroge, par exemple, sur les motifs qui peuvent susciter la foi dans une âme. Or, il avoue qu'à cet égard la raison est impuissante, et que seul est efficace le sentiment qu'engendre la pratique. N'est-ce pas l'indice que, pour sa part, il s'est engagé sans suivre de méthode définie, mais par un don de soi, qui implique un renouvellement de l'être tout entier. Il n'a pu être touché de la grâce que parce qu'il s'est dépouillé d'anciennes habitudes intellectuelles, qui s'étaient montrées caduques. Il s'est prêté aux sollicitations qui le venaient chercher, et, dans un mouvement d'abandon, il s'est laissé ravir. C'est ainsi par une sorte de conversion ou de saut brusque, qu'il est passé du plan de la réflexion spéculative au plan où s'est effectuée la révélation. Il a dès lors perçu, comme par un contact intérieur, les bienfaits de la grâce, et aussitôt un monde s'est ouvert devant lui.

*
* *

Mais un problème subsiste. En se livrant à l'émotion qui l'étreint, Maine de Biran reconnaît l'action mystérieuse d'une grâce. Sans doute, cette action n'est pas sans rapports avec la vie humaine : des efforts la préparent, et souvent un bien-être physique l'accompagne. Mais, par nature, elle demeure d'un autre ordre : en elle se découvre une réalité qui ne saurait être réduite à des phénomènes déjà connus ; quelque chose d'essentiellement nouveau se dévoile et transparaît. Au plan de la vie humaine se superpose donc le plan de la vie spirituelle. Et dès lors une question se pose, dont la gravité ne saurait être méconnue. Il s'agit de préciser comment ces deux plans peuvent s'accorder. Les actes que

L'homme accomplit par sa volonté propre, ont par eux-mêmes une certaine efficacité : l'expérience l'apprend. Aussi de quelle manière l'action divine peut-elle s'y ajouter, sans les abolir ? Il n'est pas possible d'imaginer un parallélisme, et de définir les initiatives du vouloir et les sollicitations de la grâce comme si elles ne se rencontreraient pas : en fait, un rapprochement s'effectue dont l'homme éprouve le bienfait. Il est non moins absurde de supposer que l'action de la grâce puisse s'intercaler dans le déploiement de l'effort et en rompre l'élan par une brusque apparition : ce serait oublier ce que l'expérience psychologique enseigne. La conciliation des données de l'expérience humaine et des données de l'expérience mystique semble délicate. Maine de Biran le sait : il note que seule l'expérience religieuse résoud le problème de l'absolu ; mais il avoue que de cette solution surgit une difficulté nouvelle. « La présence de Dieu opère toujours la sortie de nous-mêmes, et c'est ce qu'il nous faut. Comment concilier cela avec ma doctrine psychologique du *moi* » ¹ ?

Il suffit, en fait, de rappeler suivant quel processus interne se fait le passage d'un plan à l'autre. La relation qui unit l'effort à la grâce est nécessairement aperçue de façon différente, selon l'angle sous lequel on l'envisage. Pour la définir dans sa vérité profonde, il importe par conséquent de la considérer, en se plaçant tour à tour aux deux points de vue qui sont concevables.

Supposons que nous soyons sur le plan de la vie humaine et que nous nous y maintenions. D'après Maine de Biran, nous n'y trouverons rien qui corresponde aux faveurs dont la grâce nous comble. Les événements qui composent cette vie manifestent l'existence d'un effort volontaire ; l'ampleur de cet effort peut varier, mais son

¹ *Ibid.*, 28 décembre 1818 ; éd. N., p. 293 ; éd. L. V., t. II, p. 151.

action constitue toujours la trame de tout développement personnel ; l'activité psychologique se déploie suivant le rythme qui lui est propre. Or, dans ce mouvement, nul phénomène n'apparaît où se reconnaisse une réalité transcendante ; la vie humaine ne comporte pas d'élément qui soit d'un ordre plus élevé que l'effort : tout y est relatif. Non seulement elle n'offre aucune réaction, qui se puisse comparer aux émotions mystiques, mais elle ne peut produire aucun état qu'elle soit en mesure de dire supérieur ; tous les efforts combinés dont elle est capable demeurent stériles. « Dépend-il de l'âme de passer par sa force propre de l'état inférieur à l'état supérieur », demande Maine de Biran ¹ : et la réponse est un aveu d'impuissance. L'individu ne sait pas se modifier lui-même, ou plutôt les transformations qu'il peut faire subir à son être ne le renouvellent pas en profondeur ; elles le laissent au niveau où il était, sans le faire sortir de lui-même. C'est dire toute la faiblesse humaine. Les sentiments ineffables, auxquels se complaît Maine de Biran, ne s'obtiennent pas par le simple jeu des facultés volontaires : de la vie humaine on ne s'élève pas par transitions insensibles jusqu'à la vie de la grâce.

Il y a coupure et, par conséquent, nécessité d'un saut brusque. Si l'on veut accéder à ce plan supérieur sur lequel s'effectue l'expérience mystique, rien ne sert de se livrer à des exercices où n'interviennent que les ressources dont l'homme dispose. Il ne faut pas essayer de se hausser par un progrès continu jusqu'à des sentiments qui aient une valeur universelle, mais consentir à l'abandon de celui qui renonce à soi : on se trouve alors transporté dans un nouveau monde. C'est à la lettre qu'il y a conversion soudaine, et, pour ainsi dire, ravis-

¹ *Ibid.*, 25 décembre 1822 ; éd. N., p. 382 ; éd. L. V., t. II, p. 300.

sement, l'âme étant tout à coup saisie, sans qu'elle aperçoive de chemin régulier qui la mène d'un état à l'autre. Ce brusque passage n'est d'ailleurs pas l'œuvre de l'homme, mais plutôt l'effet de la grâce. De son propre mouvement l'être humain ne sait pas plus procéder à cette transformation totale, dont doit naître une vie plus haute, qu'il ne peut se modifier intérieurement ou se donner des émotions sublimes. « Pour se tirer de l'abîme, il lui faut un point d'appui hors de lui-même » ¹. De fait, c'est la puissance divine qui opère en nous : elle vient en quelque sorte nous chercher, et elle nous enlève, accomplissant par son efficace souveraine ce changement subit, au terme duquel un ordre supérieur est révélé. Les circonstances dans lesquelles l'âme s'élève au plan de la vie mystique sont donc singulières. Quand il s'était agi précédemment de ressaisir l'effort, Maine de Biran n'avait fait appel qu'à lui-même, pour appréhender, par delà toute manifestation extérieure, l'acte même du vouloir. Mais, pour atteindre l'absolu qui apparaît avec le sentiment religieux, il doit se laisser informer par une puissance qui le dépasse. Dans les deux cas, le progrès est effectué cependant par un saut brusque. On n'obtient ce qu'on cherche qu'après avoir rompu avec toute habitude ancienne et s'être immédiatement trouvé dans un état où tout est résolu.

Citant le texte des *Méditations sur l'Évangile*, où Bossuet rappelle que, « quand Dieu nous a faits à son image, il a créé en nous, pour ainsi parler, ce secret endroit où il se plaît d'habiter » ², Maine de Biran résume l'enseignement que lui dicte l'expérience de la vie spirituelle : « Ce n'est pas l'esprit de l'homme qui peut comprendre ce que Dieu l'a fait, comment et dans quelles

¹ *Ibid.*, éd. N., p. 383 ; éd. L. V., t. II, p. 300.

² Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, La Cène, Première Partie, XCIII^e jour ; éd. Lachat, t. VI, p. 532.

parties de lui-même Dieu l'a fait à son image, a mis en lui sa ressemblance. L'esprit de Dieu connaît seul ce qui est de Dieu; méritons d'en être éclairés » ¹. C'est avouer que par ses propres moyens l'homme n'est pas en mesure de se hausser lentement jusqu'à la vie de la grâce, mais qu'il doit être élevé, comme dans un saisissement, par une inspiration où se découvre la présence divine. C'est donc laisser entendre que sur le plan de l'existence humaine toute conciliation entre l'effort et la grâce est impossible : les deux vies semblent s'exclure; aucune communication de l'une à l'autre ne paraît concevable. De ce point de vue, Maine de Biran est contraint de juger insoluble le problème qu'il s'était posé : il voit dans les effets de la grâce la manifestation d'un pouvoir qui est d'un ordre nouveau, mais il ne sait comment s'accorde ce pouvoir mystérieux avec le déploiement de l'effort.

Tout change, si l'on se transporte d'abord sur le plan de la vie spirituelle. Ici l'âme perçoit directement cette illumination intérieure et ce réconfort, dont l'origine est surnaturelle; elle en a la révélation immédiate. Elle reconnaît pourtant, et sans la moindre peine, qu'en elle la grâce n'abolit pas la nature, et que l'action divine s'adapte aux efforts humains. « J'ai été autrefois bien embarrassé, avoue Maine de Biran, pour concevoir comment l'Esprit de vérité pouvait être en nous, sans être nous-mêmes, ou sans s'identifier avec notre propre esprit, notre *moi*. J'entends maintenant la communication intérieure d'un esprit supérieur à nous, qui nous parle, que nous entendons au dedans, qui vivifie et féconde notre esprit sans se confondre avec lui; car nous sentons que les bonnes pensées, les bons mouvements ne sortent pas de nous-mêmes. Cette communi-

¹ *Journal intime*, 20 décembre 1823; éd. N., p. 412; éd. L. V., t. II, p. 329.

cation intime de l'*Esprit* avec notre esprit propre, quand nous savons l'appeler ou lui préparer une demeure au dedans, est un véritable fait psychologique et non pas de foi seulement » ¹. On ne peut affirmer avec plus de force et plus de netteté l'accord profond de l'effort et de la grâce. Il semble, après ces déclarations, qu'en se plaçant sur le plan de la vie spirituelle on dissipe les difficultés. Il apparaît, de ce point de vue, que les états mystiques ne s'ajoutent pas, par simple juxtaposition, à la nature, mais qu'ils sont liés, d'une manière très étroite, aux mouvements de la vie humaine.

Comment définir ce rapport, c'est ce qu'il est peut-être plus difficile de préciser. Maine de Biran affirme de la façon la plus catégorique l'existence d'une communication intime de Dieu avec l'âme ; mais il déclare n'être parvenu qu'assez tard à se satisfaire sur ce point, et, par ailleurs, il n'explique jamais comment doit être conçu le rapprochement dont il parle. Sans doute, le silence vient ici de ce que la mort a coupé court à tout commentaire, et de ce que seule une expérience directe est vraiment éclairante. Une analogie peut cependant faire comprendre ce qui n'a pas été dit. Pour définir la relation qui, dans l'effort, unit la force hyperorganique du vouloir aux mouvements corporels décrits par le physiologiste, il a suffi de renoncer à toute analyse extérieure et de considérer, en s'identifiant à elle, la force dont le déploiement se traduit en réactions organiques. On s'est alors aperçu que de cette force à son terme il y a glissement : les mouvements organiques apparaissent comme l'épanouissement naturel de l'effort dont ils font partie ; ils expriment la dispersion d'un élan, qui doit périr et se briser ; ils montrent que le vouloir n'est efficace que par le geste où il disparaît : de la détermi-

¹ *Ibid.*, éd. N., p. 410 ; éd. L. V., t. II, p. 328.

nation interne aux phénomènes qui l'extériorisent le passage est insensible. Or, n'en serait-il pas de même entre la grâce et l'effort? Certes, il importe avant tout d'accueillir pour lui-même le don que la libéralité divine accorde à l'âme; il faut vivre cette grâce. Mais on découvre bientôt que l'aide surnaturelle ainsi reçue s'achève en déterminations qui ont un caractère humain : la grâce éveille l'amour qui répond à l'amour; elle devient l'élan, dont l'âme est soulevée; elle n'élève à soi la nature, qu'en s'y glissant, et ne paraît s'effacer que parce qu'elle suscite le mouvement où elle se dissimule. Fénelon, dont Maine de Biran a souvent médité les *Lettres spirituelles*, disait à cet égard qu'« il n'est pas étonnant que l'opération de la grâce, pour se cacher, se confonde insensiblement avec la nature »¹.

Il semble que les difficultés s'atténuent, puisque l'union de l'effort et de la grâce, qui paraissait jusqu'alors inconcevable, s'opère en fait très simplement. Dès qu'on se place sur le plan de la vie spirituelle, on conçoit sans peine le lien qui rattache les initiatives de l'homme au secours octroyé par la puissance divine. Cette puissance agit sur la nature; elle y répand la lumière et la paix, et y suscite l'aspiration profonde qui élève la créature au-dessus d'elle-même; la grâce se prolonge et s'achève en déterminations individuelles. C'est dire que, par une suprême condescendance, l'action de Dieu s'épanouit sur le plan de la vie humaine en réactions psychologiques. D'un domaine à l'autre le passage s'effectue cette fois de façon insensible.

Comparant la vie spirituelle, la vie humaine et la vie animale, Maine de Biran fait remarquer que « le rapport de subordination est le même entre la deuxième et la première de ces vies ou modes d'existence qu'entre

¹ Fénelon, *Lettres spirituelles*, éd. Gosselin et Caron, t. XXVIII, p. 97.

la troisième et la deuxième » ¹. L'indication est précieuse, car elle confirme les conclusions précédentes. Si l'on cherche à s'élever des manifestations volontaires où s'exprime l'effort aux états mystiques où se révèle la grâce, on aperçoit une coupure, et on se trouve dans la nécessité de sauter brusquement d'un plan à l'autre ; mais si l'on accepte de suivre l'action de la grâce jusqu'à son terme, on sent la sollicitation divine engendrer l'élan intérieur qui lui répond, et on descend avec aisance aux mouvements où cet appel s'épanouit et se perd. Il y a discontinuité dans la marche ascendante, mais continuité dans la descente. Une fois de plus, entre les deux plans qui ont été distingués les rapports sont donc complexes, puisque tout n'est, en définitive, qu'une question de point de vue.

Ce qu'il y a de sûr, en tout cas, c'est que l'union de l'effort et de la grâce ne peut être conçue que comme un acte. Il serait absurde d'imaginer que la grâce s'installe en intruse au sein de l'effort, et qu'elle y introduit un facteur dont rien ne préparerait l'apparition. L'expérience intérieure condamne l'hypothèse d'une cassure de l'activité humaine sous l'effet de la puissance divine. Sans doute la grâce s'ajoute à l'effort pour le prolonger et le parfaire : nul ne le conteste. Mais, en fait, l'effort se déploie toujours selon le rythme qui lui est propre, sans que le sujet qui l'accomplit sente éclater une force étrangère, qui par moments interromprait l'initiative humaine. Sur le plan du pur vouloir, aucune motion divine ne peut s'observer. Ce n'est pas qu'il faille pour autant se représenter l'effort et la grâce suivant la perspective d'un dualisme rigoureux. Toute séparation complète est inconcevable, puisqu'en définitive une communication entre l'âme et Dieu s'établit, qui seule apporte

¹ *Journal intime*, 19 mars 1824 ; éd. N., p. 417 ; éd. L. V., t. II, p. 334.

à l'homme la paix et la lumière. Certes la grâce dépasse la nature et révèle une vie plus haute. Mais c'est néanmoins sur l'âme qu'elle se répand, et c'est l'homme qu'elle transfigure : les deux vies — humaine et surnaturelle — ne restent pas indépendantes. Qu'il soit délicat de concevoir ainsi leurs rapports mutuels, c'est évident. Ceux-ci ne peuvent être définis, semble-t-il, que comme un acte. Vu du dehors, c'est-à-dire du point de vue qui est celui de l'homme, cet acte paraît n'impliquer qu'un vouloir dont le développement se poursuit par des déterminations essentiellement libres ; mais vu du dedans, c'est-à-dire du point de vue qui est celui de Dieu, il suppose condescendance et libéralité, comme s'il ne s'inclinait vers l'âme que pour l'élever. Les deux aspects distingués sont, en somme, complémentaires l'un de l'autre et cachent une simplicité profonde ; ils traduisent un don, qui se communique pour se reprendre, et dont la générosité devient un appel. Cependant l'acte dont il est ici question est d'une essence singulière. Quand il s'était agi de caractériser l'effort, il avait déjà fallu songer à l'unité d'un geste, dont les mouvements organiques et la force hyperorganique constituaient les deux faces ; mais, dans ce cas, l'homme avait été capable de saisir par lui-même l'indivisible spontanéité dont se manifestait le jaillissement. Ici, par contre, l'homme ne se suffit plus ; il ne peut capter par ses propres moyens l'effusion de la grâce, d'où naît l'élan mystique : sans doute la connaissance qu'il en obtient est totale et tout d'une prise ; mais, pour y accéder, il doit être saisi, étreint, possédé : il n'appréhende plus rien, il est appréhendé. Le mystère que définissent à la fois l'effort et la grâce est un amour, qui transcende l'individu, mais dont l'effusion est une œuvre simple de docilité créatrice, où coïncident l'âme et Dieu.

Cette unité n'est souvent reconnue qu'avec peine. Un certain déséquilibre ne laisse apercevoir parfois que tel

ou tel des aspects qui peuvent être envisagés ici. Tantôt l'effort paraît exister seul : il a dans notre vie quotidienne une si haute importance qu'il devient pour nous l'unique réalité ; à nos yeux, il suffit à donner de l'être humain une image complète. Mais bientôt tout change, et la grâce paraît seule posséder quelque valeur : elle fait connaître un absolu, dont il semble que rien n'approche, et qui, de ce fait, définit la source de tout être et de toute vie profonde ; elle semble tout exclure. De l'effort et de la grâce, tour à tour l'un ou l'autre l'emporte : nous croyons pouvoir les considérer comme s'ils étaient indépendants. Pourtant ils ne sont jamais entièrement séparés. La grâce ne se peut concevoir sans un être en qui elle descende ; elle suppose une volonté qu'elle sollicite et qu'elle secourt à la fois ; dans l'âme qu'elle meut, elle s'achève nécessairement en dispositions intérieures, qui manifestent sous la forme de mouvements naturels le pouvoir dont elle dispose. De son côté, l'effort n'est jamais pur : en lui sommeille un germe, qui n'attend pour se développer qu'une occasion favorable ; ou plutôt, ses déterminations enveloppent un attrait, auquel, par l'initiative qu'elle prend, la volonté s'abandonne. L'effort et la grâce s'appellent, et toute distinction, si juste qu'elle semble, ne peut jamais être rigoureuse. Ce qui est vrai, c'est que l'importance relative des deux aspects successivement envisagés peut varier dans des proportions considérables. On s'explique ainsi que la pensée logique soit tentée de les opposer, comme deux éléments sans rapport l'un avec l'autre. Sous prétexte qu'ils semblent s'affronter, on croit pouvoir mettre entre eux une coupure profonde, alors qu'il conviendrait au contraire de voir dans leur manifestation un seul et même acte. Il n'existe, en fait, qu'un immense amour, où l'on peut, par abstraction, apercevoir deux mouvements inverses. Il suffit qu'un de ces mouvements l'emporte, pour qu'il paraisse exclusif ;

mais, au fond, tous deux sont mêlés dans le même élan.

Que l'effort et la grâce soient ainsi les deux aspects d'un même acte, où s'affirme un amour, et que cependant ils puissent paraître indépendants, lorsque vient à s'effacer l'un ou l'autre d'entre eux, c'est ce qu'il est difficile de ne pas reconnaître. Certes, sur ce point, Maine de Biran ne s'est jamais expliqué : il a proclamé dans les termes les plus clairs la pénétration de la grâce dans l'effort, mais il n'a pas précisé suivant quel mode s'opère ce rapprochement. Nous sommes réduits à des conjectures. Une déclaration très nette est pourtant à retenir. Maine de Biran écrit, à propos de la vie spirituelle : « le germe de cette vie de l'esprit existe toujours au fond de l'âme, où il a été déposé par l'auteur de la nature, en attendant les occasions propres à le développer dans un temps ou un autre » ¹. N'est-ce pas avouer l'union profonde et constante de la nature et de la grâce ? Pareille affirmation est dans la ligne de pensée que nous connaissons : le rapport, qui unissait, dans la vie humaine, les déterminations du vouloir et les mouvements organiques, se retrouve ici, sur le plan de la vie spirituelle, entre le don qui vient de Dieu et l'élan par lequel l'homme répond. Nulle autre explication n'est plus vraisemblable. La grâce vivifie, en leur insufflant sa force, les efforts humains ; son effusion s'y achève et les suscite ; elle les transfigure, sans les changer : en elle l'homme participe à la vie divine.

*
* *

La révélation de la grâce s'est donc accomplie suivant un rythme singulier. Comprenant que l'absolu ne pouvait être atteint que sous une forme concrète, Maine de

¹ *Ibid.*, éd. N., p. 417 ; éd. L. V., t. II, p. 334.

Biran a délibérément abordé l'étude des questions qui s'offraient à lui ; il a cherché quel point d'appui lui permettrait d'assurer sa vie sur un principe stable. Au cours de sa recherche, il a d'abord pensé qu'il n'était peut-être pas impossible de trouver sur le plan de la nature humaine, c'est-à-dire dans l'effort, l'absolu dont il rêvait. Mais, très vite, il s'aperçut de la vanité de sa tentative. Abandonnant alors toute prétention personnelle, il consentit à se laisser ravir. Une grâce mystérieuse, aérienne, toute de paix et de lumière, et où se devinait une présence divine, le vint prendre : il n'eut qu'à s'y prêter docilement, et, désormais, il en fut possédé. « Il faut, dit-il, que cet esprit d'en haut nous tienne, nous possède et que nous nous abandonnions à lui, et non point que ce soit nous qui prétendions le tenir, le fixer, le subordonner à notre *moi* qui tend toujours à dominer » ¹. Dès lors, tout s'éclaira. Une vie nouvelle apparut, où régnait l'amour et qui s'achevait en déterminations humaines. Mais trois étapes avaient, en somme, marqué cette recherche : — constatation initiale d'un échec, sur le plan de l'analyse psychologique ; — abandon total, en apparence insensé, mais au fond infiniment sage, à l'illumination et à la joie mystiques ; — explication enfin des différents aspects de l'être, en allant de la révélation surnaturelle à l'observation psychologique. La méthode fut vivante et souple.

Les résultats en sont nouveaux, car, par la révélation de la grâce, la doctrine de Maine de Biran se trouve démesurément agrandie. Jusqu'alors il n'avait été question que de décrire la vie humaine : celle-ci avait été définie en fonction de l'effort, dont le pouvoir se développe par une série de progrès successifs ; mais elle avait toujours été comprise dans les limites de ce que le

¹ *Notes sur l'Évangile de Saint Jean*, Ch. VIII, v. 18 ; éd. N., t. III, p. 303.

vouloir peut opérer ; tout avait paru se dérouler sur un plan exclusivement humain. Or, avec la grâce, c'est un nouvel ordre de faits qui brusquement se révèle. Il apparaît qu'au-dessus de la vie humaine s'ouvre et se déploie une autre vie : celle-ci est plus haute et plus pure qu'on ne la peut imaginer ; elle s'offre comme une existence nouvelle et communique des joies inconnues ; elle élève l'homme au-dessus de lui-même. Elle est ainsi, pour l'âme, « comme une addition de sa vie propre, qui lui vient du dehors et de plus haut qu'elle, savoir de l'*Esprit-amour* qui souffle où il veut » ¹. Ce n'est pas qu'elle se superpose simplement à la nature humaine ; elle ne s'y introduit pas avec brutalité, par irruption violente ou par contrainte. Elle vient solliciter l'âme par l'intérieur ; elle la pénètre et la transmue par d'obscures démarches ; elle y répand et suscite silencieusement l'amour ; elle y transfigure enfin le vouloir même. L'union se fait par une participation de la nature à la grâce. Aussi les manifestations de la vie humaine, qui ont été étudiées par le psychologue, ne perdent-elles rien de leur importance ; elles reçoivent, au contraire, une signification plus profonde, puisqu'en définitive l'effort volontaire vient s'insérer dans l'absolu. Il appartient cependant à une analyse de la vie spirituelle de préciser tout à fait leur valeur et leur sens.

Au total, doctrine et méthode sont, ici encore, étroitement solidaires. Maine de Biran n'a pas commencé par mettre au point une méthode, pour ne l'appliquer qu'ensuite à la solution des difficultés qui l'arrêtaient. Certes, les réflexions critiques, que lui avait inspirées la métaphysique cartésienne, avaient orienté déjà sa pensée ; elles lui avaient fait voir la faiblesse de toute spéculation pure. Mais de telles indications restaient négatives ;

¹ *Journal intime*, 15 août 1823 ; éd. N., p. 393 ; éd. L. V., t. II, p. 313.

et, pour définir plus exactement une méthode, il était nécessaire de se mettre à l'œuvre. Cette œuvre, de son côté, ne pouvait être clairement conçue, sans qu'on y ait été conduit par une méthode adéquate. Non que certaines thèses n'en aient pu être pressenties avant même toute recherche spéciale : bien des remarques dialectiques avaient fait entrevoir la nécessité de quelques affirmations doctrinales. Mais ces aperçus demandaient à être précisés ; car, comment une doctrine eût-elle été viable, si des précautions n'avaient été prises pour en assurer le bien-fondé. De fait, la doctrine appelait la méthode, comme la méthode la doctrine. L'originalité de Maine de Biran est de l'avoir compris. Il a senti ce qu'avait d'incomplet la psychologie qu'il avait auparavant esquissée ; il a entrepris, non pas d'appréhender l'absolu sur lequel peut se fonder l'effort, mais de se laisser docilement informer. Une révélation lui fut alors octroyée, qui constituait à la fois une méthode, permettant d'atteindre ce qu'il y a de plus profond dans l'être humain, et une doctrine, capable de définir le vrai sens de la nature. Ce fut un renouvellement.

CHAPITRE III

LA DESCRIPTION DE LA VIE SPIRITUELLE

La révélation de la grâce dévoile des profondeurs insoupçonnées. Maine de Biran a la certitude que sa vie n'est pas fermée sur elle-même ; il voit que toute existence humaine, loin d'être close et de se suffire, exige un soutien et trouve dans une aide surnaturelle l'appui dont elle a besoin ; il reconnaît que pour être lui-même l'homme doit s'ouvrir à Dieu. Ce n'est pas que la réflexion philosophique lui ait ici permis de résoudre le problème de l'absolu ; mais l'expérience mystique lui a fait connaître une présence divine au plus profond du cœur. Dans le recueillement, une intimité s'établit entre l'âme et Dieu ; une vie se déroule, tout intérieure et spirituelle, où l'homme s'épanouit enfin ; la grâce y achève la nature. Aussi Maine de Biran doit-il reprendre les études qu'il avait précédemment données de la psychologie humaine ; il doit tenir compte de faits nouveaux. Ceux-ci introduisent un élément qui avait été méconnu, et contraignent par conséquent à compléter les descriptions anciennes. Ils imposent même un remaniement de toute la doctrine, puisque, devant la grâce, la nature acquiert une valeur particulière. La vie spirituelle ne s'ajoute pas par simple addition ou par simple juxtaposition à la vie humaine ; elle la transfigure et lui donne un sens plus grave. Ce n'est qu'en faisant une description de cette vie de l'esprit, qu'on peut avoir une connaissance plus profonde de l'homme.

Les notes du *Journal intime* le laissent bien voir. Elles ne remplacent pas, assurément, le mémoire qui eut résumé sur ce point l'ensemble de la pensée biranienne ; mais, en dépit de leur morcellement, elles sont significatives, et des indications qu'elles apportent se dégagent un aperçu qui est déjà suggestif. De fait, un ouvrage devait développer ces esquisses. Maine de Biran, dans les dernières années de sa vie, rêvait d'écrire « le traité le plus instructif et le plus complet d'*anthropologie* qui ait été fait » ¹. Il rassemblait, pour ce livre, les matériaux que son expérience et ses réflexions lui avaient permis d'accumuler. Il entendait reprendre, en les complétant, ses ouvrages antérieurs, et donner une étude où les différentes formes de la vie eussent été définies dans leurs rapports mutuels. Malheureusement, la mort est survenue ; l'œuvre est inachevée. Des *Nouveaux essais d'anthropologie* il ne subsiste donc que des fragments. Encore, parmi ceux-ci, les plus étendus se rapportent-ils aux manifestations de la vie animale et de la vie humaine ; en ce qui concerne la vie de l'esprit, aucun exposé d'ensemble n'a été entrepris. Force est bien, dans ces conditions, de recourir au *Journal intime*. Par bonheur, le mal est moins grand qu'on ne pourrait croire. A mesure que les questions religieuses prenaient à ses yeux de l'importance, Maine de Biran donnait aux notes de son journal un développement inattendu. Celles-ci, loin de relater les menus faits de l'existence quotidienne, se rapportent dès lors à des problèmes d'ordre général. Les théories biraniennes traduisant toujours une expérience vécue, nul ne peut s'étonner que les récits de cette expérience se soient souvent prolongés en discussions doctrinales. Toujours est-il que le *Journal intime* offre, dans l'imprécision des premières

¹ *Journal intime*, octobre 1823 ; éd. N., p. 400-401 ; éd. L. V., t. II, p. 318-319.

formules, ce que ne donnent pas les *Nouveaux essais d'anthropologie*. C'est donc à lui qu'il faut avoir recours.

Il suffit, à cet égard, de se reporter au plan qui est indiqué à maintes reprises. Maine de Biran déclare lui-même s'être laissé guider par « la distinction des phénomènes et des fonctions qui se rapportent aux trois vies » qu'il faut reconnaître en l'homme ¹. C'est avouer qu'au-dessus des réactions organiques et de l'effort hyperorganique, se développe une vie purement spirituelle, qui constitue un ordre nouveau. On pourrait être tenté, d'après ces remarques, de limiter à la troisième vie la description des formes les plus hautes de l'expérience humaine. Et, à un certain point de vue, rien ne serait plus légitime. On ne saurait oublier, cependant, que la vie la plus élevée ayant été précédée, en fait, par les formes inférieures que nous connaissons déjà, elle réagit sur elles et leur donne après coup la signification complète qu'elles doivent avoir. La vie spirituelle n'est pas constituée seulement par l'union mystique, à laquelle l'âme parvient sous l'action de la grâce. Elle est faite aussi des efforts qui préparent cette union, et des résistances qui la retardent. Bref, c'est après avoir surmonté certaines déficiences naturelles et s'être tendue par l'effort, que l'âme reçoit enfin, comme au terme d'une lutte, les bienfaits qui la comblent : l'union finale ne peut être qu'une participation de l'être tout entier à la grâce, mais cette participation doit être méritée. Une description qui veut être exacte en doit tenir compte.

*
* *

D'après ce principe, Maine de Biran commence par signaler les obstacles, qui entravent l'action de la grâce,

¹ *Ibid.*, éd. N., p. 400 ; éd. L. V., t. II, p. 318.

et qui s'opposent à l'épanouissement rapide de la vie spirituelle.

Ces obstacles sont de nature organique. Les affections obscures, qui alourdissent et qui écrasent l'activité, retardent la grâce et lui créent une résistance sourde. L'expérience en apporte la preuve. Dès ses premières réflexions et avant même toute recherche philosophique, Maine de Biran n'avait-il pas déjà noté l'existence en lui d'un malaise, dont une sensibilité malade était sans doute la cause, mais dont la pensée subissait le contre-coup? N'avait-il pas montré l'emprise qu'exercent sur la volonté, trop souvent impuissante, les impressions vives, suscitées dans la conscience par les événements extérieurs ou les dispositions du corps? Les analyses théoriques qui lui avaient fait souligner ensuite l'importance des affections pures dans la vie humaine, n'avaient été que le prolongement et l'interprétation de ces expériences. Les affections y avaient été définies comme les premières manifestations de la vie, au sein desquelles l'effort s'épuise et meurt. Il n'est donc pas étonnant qu'elles ne puissent entièrement disparaître et qu'elles se retrouvent sur le plan de la vie spirituelle. Pour que celles-ci soient éliminées, il faudrait que l'âme ait pu se libérer du corps, ce qui est impossible en ce monde. Tout indique, par conséquent, quel rôle doit nécessairement jouer l'organisme dans les opérations les plus hautes de l'esprit. En lui, un obstacle est toujours à vaincre : il faut que cèdent les résistances dont il est la cause, pour que soit enfin assuré le triomphe définitif de la grâce.

Maine de Biran précise sur ce point sa pensée, en l'opposant à celle de Pascal. Comme le rappelle à maintes reprises le *Journal intime*¹, Pascal a décrit en

¹ Cf. en particulier, *Journal intime*, 14 avril 1815; éd. N., p. 175-178; éd. L. V., t. I, p. 134-137; — 9 juillet 1816, éd. N.,

effet la misère et la faiblesse de la nature, et il a montré par là quels obstacles s'opposent à l'avènement d'une vie spirituelle. Il a notamment parlé de cette agitation et de ce divertissement, par lesquels nous cherchons à nous étourdir, oubliant notre âme et délaissant notre salut. C'est un fait, disait-il, que l'homme ne peut rester en repos. « Quand je m'y suis mis quelquefois, à considérer les diverses agitations des hommes, et les périls et les peines où ils s'exposent, dans la cour, dans la guerre, d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc., j'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre » ¹. Il leur faut sans cesse changer d'occupation, se remuer et se divertir ; les affaires qu'ils se donnent et les emplois qu'ils cherchent ne s'expliquent eux-mêmes que par ce besoin. « Mais, ajoutait aussitôt Pascal, quand j'ai pensé de plus près, et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs, j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective, qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près » ². Toute cette agitation vient donc de ce que l'homme ne peut se regarder en face. La misère de sa nature et le néant qu'il y découvre font qu'il ne peut se supporter ; il cherche invinciblement quelque chose qui le « détourne de penser à soi » ; plutôt que la solitude, où il apprendrait à se connaître, il aime « le bruit et le remuement », qui le distraient ³. C'est dire toute la fai-

p. 210-212 ; éd. L. V., t. I, p. 238-241 ; — 9 octobre 1817, éd. N., p. 238-243 ; éd. L. V., t. II, p. 54-58 ; — 14 octobre 1817, éd. N., p. 244-246 ; éd. L. V., t. II, p. 61-63.

¹ Pascal, *Pensées*, éd. Bunschvicg, n° 139 (éd. minor, p. 390).

² *Ibid.*, n° 139 (éd. minor, p. 390).

³ *Ibid.*, n° 139 (éd. minor, p. 393 et p. 391-392).

blesse humaine. Nul mieux que Pascal n'a rappelé combien la nature est pauvre et décevante; nul mieux que lui n'a senti que des obstacles, inhérents à l'individu lui-même, s'opposent au progrès de l'homme vers le bonheur et vers la vérité. En montrant pourquoi l'âme ne parvient qu'avec peine à se tourner vers Dieu, la théorie du divertissement définissait cette faiblesse et en cherchait la cause dans une misère profonde.

Or, pour sa part, Maine de Biran écarte l'explication de Pascal. Certes, il reconnaît — et son expérience personnelle lui en fournit un vivant témoignage — que l'homme est un être instable; il se refuse pourtant à croire que cette faiblesse soit provoquée par une horreur invincible de la solitude et par la misère d'une nature mortelle. Il fait d'abord remarquer que le malheur de l'homme ne vient pas en fait d'une connaissance de soi, dont le résultat aurait quelque chose d'effrayant. Lorsque nous méditons sur nous-mêmes, nous éprouvons, au contraire, un sentiment de plénitude apaisante; bien plus, la vue de notre néant finit par susciter en nous une activité intellectuelle, dont nous tirons une réelle jouissance. « Écartez toutes les impressions sensibles, toutes les causes de mouvements : il y aura un vide affreux, et comme un néant d'existence pour les hommes qui ne connaissent et n'aiment que la vie des sensations. Mais la pensée comblera ce vide, ou le rendra imperceptible, pour ceux qui sont accoutumés à la vie intellectuelle; et, même en méditant sur le néant de l'homme, ils auront une existence pleine » ¹. Les philosophes, qui pratiquent la méditation, savent bien quelles satisfactions profondes procure l'exercice auquel ils se livrent. Complétant sur ce point la critique qu'il fait de Pascal, Maine de Biran ajoute que le malheur de

¹ *Journal intime*, 9 octobre 1817; éd. N., p. 241; éd. L. V., t. II, p. 56-57.

L'homme vient au fond d'un déséquilibre qui s'introduit dans la nature. « Ce n'est pas la pensée réfléchie de sa misère, ce n'est pas en comparant ou en mesurant le vide des biens réels et solides qu'il est incapable de remplir, que l'homme souffre ou est malheureux, mais c'est par le sentiment pénible, immédiat et instinctif qui accompagne toujours la gêne de nos facultés, de quelque nature qu'elles soient, ou les obstacles mis à leur développement » ¹. Pour être heureux, l'être humain doit assurer en lui l'épanouissement de sa nature physique et morale. « Comme être sentant ou animal, il lui faut des sensations et des mouvements; comme être intelligent et moral, il lui faut des idées, un certain exercice de la réflexion. S'il cultive trop, ou exclusivement, l'une ou l'autre partie de lui-même, il souffre dans le fond de son être, il a le sentiment pénible d'un besoin non satisfait » ². Tout le mal est là. C'est pourquoi Maine de Biran estime qu'une vue plus exacte de la nature humaine doit faire repousser la théorie de Pascal sur la misère profonde de la nature.

Par ces critiques, il veut, en somme, signifier que le tort de Pascal fut d'invoquer une explication théologique, là où convenait, plus simplement, une explication psychologique. En effet, ce que Pascal a prétendu démontrer dans les *Pensées*, c'est que la faiblesse et les misères humaines, si profondes et si douloureuses pour qui les éprouve, ne peuvent s'expliquer que par une déchéance première. Il a clairement affirmé que la nature ne peut se concevoir, avec les caractères qui lui appartiennent, qu'en fonction d'une chute originelle, dont les conséquences persistent toujours ³. Or, Maine de Biran,

¹ *Ibid.*, 14 avril 1815; éd. N., p. 178; éd. L. V., t. I, p. 136.

² *Ibid.*, éd. N., p. 178; éd. L. V., t. I, p. 136.

³ « Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe, que la nature des hommes est corrompue et déchue de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère

qui connaît l'arrière-pensée de Pascal, n'entend pas recourir à la même explication. « Pascal se place trop hors de la nature humaine, et donne une raison chimérique de la misère sentie par l'homme à qui tous les mobiles d'activité extérieure viendraient à manquer. Il veut que ce sentiment de misère naisse de la réflexion que fait sur lui-même un être dégénéré; tandis qu'il vient tout simplement de ce que cet être mixte n'est pas purement intellectuel, et qu'il a des besoins physiques qui demandent impérieusement à être satisfaits » ¹. Et ailleurs revenant sur cette première indication : « Pascal se trompe bien sûrement, écrit Maine de Biran, dans tout ce qu'il dit sur la cause de la misère des hommes et de l'agitation perpétuelle où ils passent toute leur vie. Préoccupé uniquement de son objet, qui est de faire voir que l'homme est déchu, et qu'il était créé pour un état meilleur, il le traite comme un sujet simple, et fait abstraction complète de l'influence de ses états organiques et sensitifs sur le sentiment immédiat qu'il a de son existence, sentiment heureux ou malheureux, triste ou agréable, qu'il éprouve malgré toutes les diversions, et lorsqu'il ne veut pas penser à lui, comme lorsqu'il est réduit à y penser » ². Pour Maine de Biran, ce sont ces dispositions organiques qui se trouvent à l'origine des faiblesses et des misères humaines. Il ne faut pas oublier que les besoins du corps sont plus étendus qu'on ne croit communément, et que leurs répercussions sur la pensée sont profondes. Ils peuvent ainsi produire un malaise que nul effort de réflexion ne permet d'écarter.

de cette vérité; car la nature est telle, qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme, et hors de l'homme, et une nature corrompue ». Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 441 (éd. minor, p. 536).

¹ *Journal intime*, 14 avril 1815; éd. N., p. 178; éd. L. V., t. I, p. 136.

² *Ibid.*, 9 octobre 1817; éd. N., p. 238-239; éd. L. V., t. II, p. 55.

Le trouble et l'inquiétude dont l'homme souffre n'en sont, en tout cas, que la suite. Pourquoi imaginer une déchéance de la nature? Maine de Biran estime que, sur ce point, la psychologie dispense de la théologie.

La remarque est grave, car, par les critiques qu'il adresse à Pascal, il développe une conception de la vie spirituelle, où se trouve méconnu l'un des principaux enseignements du christianisme. Quand l'Église déclare que l'homme est un être déchu, elle entend signifier, en effet, que la misère humaine vient d'une faute, dont la créature s'est rendue coupable. Si l'homme n'est plus dans l'état où il avait été créé, c'est que, par un mouvement dont l'initiative fut une révolte, il s'est détourné de Dieu. Ce geste de désobéissance s'est aussitôt traduit par une déchéance. Désormais, si l'homme souffre et s'il fait le mal, c'est qu'il est une créature, dont la volonté reste infirme, et dont l'intelligence est aveugle. Les suites du péché se manifestent en lui et dans ses descendants par la corruption de la nature. En définitive, tout le mal a donc sa source dans la perversion du vouloir. L'homme était libre de se tourner vers Dieu; en fait, il a préféré ne regarder que soi, se complaire en ses actes, et ne se déterminer que par amour-propre; dès lors, il ne dispose plus que d'une volonté défaillante et viciée. Le premier péché laisse dans la nature une disposition mauvaise, qui est la cause de toute faiblesse et de toute misère. Saint Augustin l'a clairement dit : « Quæsi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te Deo, detortæ in infima voluntatis perversitatem » ¹. Toute la tradition chrétienne, de Saint Augustin à Saint Thomas, a même défini le mal comme la perversité d'un vouloir qui se détourne de Dieu vers les choses basses, et elle a vu dans cette

¹ Saint Augustin, *Confessions*, L. VII, c. 16; Migne, *Patrologie latine*, t. XXXII, col. 744.

dépravation de la volonté le plus gros obstacle auquel se heurtent en fait les efforts de l'homme. Il n'a plus été question que du refus, par lequel une créature peut se fermer au bien et s'acheminer librement vers le mal. En concevant à son tour la vie spirituelle comme une lutte engagée contre la corruption de la nature, Pascal n'a fait, par conséquent, que reproduire l'enseignement de l'Église.

Or, c'est à cet enseignement et à cette tradition que Maine de Biran s'oppose. S'il repousse la notion d'une chute originelle et s'il développe des considérations sur l'influence des affections organiques, c'est qu'en effet il n'accepte pas la conception chrétienne, dont l'idée de chute est l'expression. Chose remarquable, il ne parle jamais d'une perversion du vouloir. Sans doute, dans son esprit, la volonté n'a-t-elle pas toujours une égale puissance : certains hommes se montrent énergiques, et d'autres, faibles ; chez un même individu, les initiatives volontaires sont intermittentes et variables. La volonté peut donc s'effacer et s'assoupir ; mais il ne semble pas à Maine de Biran qu'elle puisse être profondément corrompue. De fait, sans nier expressément l'existence du péché, la doctrine biranienne ne fait aucune place à la notion de faute morale ; elle n'envisage même pas l'hypothèse d'une volonté qui tendrait au mal et s'abîmerait dans le vice. C'est que, pour Maine de Biran, les résistances qui empêchent l'épanouissement rapide de la vie spirituelle, viennent, en définitive, d'une simple déficience de l'être humain. « Par son union avec un corps organisé, l'âme en sent tous les besoins, toutes les variations. Elle est obligée d'y conformer jusqu'à un certain point la plupart de ses actions propres, et elle est empêchée de vaquer à ses opérations tant que les besoins du corps ne sont pas satisfaits ou que les organes ne sont pas tranquilles ou bien disposés » ¹. Les obstacles, qui

¹ *Journal intime*, 9 juillet 1816 ; éd. L. V., t. I, p. 240.

arrêtent l'homme, ne sont ainsi que des affections obscures et confuses : « ce sont des dispositions purement organiques, auxquelles la volonté ou la raison peuvent opposer des idées, mais qu'elles ne peuvent changer ni combattre directement » ¹. Il n'y faut voir, par suite, qu'une imperfection toute négative et non un mal positif. Seule une absence ou un manque dans l'être humain interdit le développement facile de la spiritualité. Maine de Biran n'aperçoit, en somme, qu'une déficience à surmonter, là où le christianisme voit une faute à racheter.

Il ne faut point s'en étonner. La doctrine biranienne est ici fidèle à elle-même, et, si elle s'oriente dans une direction qui l'éloigne de la pensée chrétienne, c'est pour rester dans la ligne qu'elle s'est déjà tracée. Quelle image de la vie humaine Maine de Biran a-t-il, en effet, esquissée, après la découverte de l'effort ? Il a défini les principales formes de la vie psychologique comme une série de degrés par lesquels passe l'activité volontaire. D'abord enfoui sous les impressions obscures qui ont leur source dans l'organisme, puis se dressant, avec une vigueur sans cesse accrue, au sein des affections mêmes, pour les dominer et les asservir, et se maintenant enfin dans toute sa pureté sans le concours d'aucune impression sensible, l'effort a su progressivement se libérer et s'épanouir dans son indépendance et son autonomie. C'est dire que, pour Maine de Biran, toute idée de dualisme excessif doit être écartée. Sans doute, les affections pures ne peuvent pas produire un acte volontaire : et, à cet égard, elles méritent qu'on les distingue de l'effort. Elles n'existent, cependant, que par participation virtuelle à ce vouloir implicite. Elles sont faites d'automatismes, qui annoncent un effort, comme les mots d'une phrase annoncent une pensée. En elles se manifeste une

¹ *Ibid.*, 9 octobre 1817 ; éd. N., p. 238 ; éd. L. V., t. II, p. 54-55.

expression, où se perd l'initiative du vouloir ; et, de fait, cette expression précède toujours l'effort qu'elle suppose. C'est pourquoi la vie humaine doit être conçue comme une activité, qui s'affirme dans la dispersion de ce qu'elle produit. Elle est un acte. Par suite, la masse des impressions organiques, dont l'obscurité l'accable, n'est pour elle qu'une entrave. Ces affections constituent un vêtement qui alourdit le vouloir et le retarde, mais non pas un principe que l'effort ait à tuer ; il ne s'agit que d'une forme inférieure de vie, et non d'un élément irréductible : tout est susceptible d'être transfiguré dans une participation plus haute. La lenteur qui s'observe dans le développement de la vie psychologique vient de la gêne qu'opposent ces résistances au progrès des initiatives volontaires. L'homme est seulement un être en qui des imperfections persistent.

Est-il étrange, après cela, que les mêmes caractères se retrouvent sur le plan de la vie morale et religieuse ? Les résistances qui apparaissent ici ne peuvent être que les suites de celles qui se sont déjà manifestées sur le plan de la vie psychologique. Aux yeux de Maine de Biran, rien n'indique qu'il y ait lieu de recourir à une explication nouvelle et de caractère théologique, lorsqu'on envisage les difficultés qui retardent l'âme dans son progrès spirituel. Pour savoir d'où viennent alors les faiblesses dont l'homme souffre, il n'est pas nécessaire de concevoir une chute originelle, dont les conséquences ne seraient pas éteintes ; il est inutile d'imaginer une faute ou une perversion du vouloir ; il est même difficile de parler d'une corruption profonde de la nature, puisque la conscience ne révèle pas l'existence d'une telle misère. Il suffit, plus simplement, de tenir compte des conditions dans lesquelles se développe la vie. L'être humain n'est pas un pur esprit ; en lui, l'effort, qui tend à s'affranchir et à s'affirmer, ne peut se dégager entièrement des impressions sensibles qui l'enserrent ; un

organisme le retient. Or, ce n'est pas parce que la vie se poursuit sur le plan spirituel que cet obstacle doit aussitôt s'évanouir. Il demeure toujours. Et, par conséquent, les difficultés que l'homme éprouve encore, sont dues, elles aussi, à la présence d'affections obscures. Une foule de réactions organiques continuent à se manifester et exercent une influence inévitable. Elles ralentissent les efforts de l'homme qui veut s'ouvrir à la grâce, et elles sont pour lui une cause incessante de défaillance et de faiblesse. Bref, il faut reconnaître que par son accès à la vie religieuse l'âme n'est pas immédiatement transformée : la présence de Dieu lui est une aide par le réconfort qu'elle apporte ; mais tout n'est pas résolu pour autant. Les déficiences qui sont celles de la nature reparaissent nécessairement. Elles expliquent les difficultés qui empêchent l'épanouissement rapide de la vie spirituelle, et c'est pourquoi, dans la lutte où l'âme s'engage, il ne s'agit jamais que d'une faiblesse à surmonter.

Maine de Biran en a vivement conscience. Il sait que, pour atteindre l'état auquel il aspire, les résistances qui doivent être vaincues sont de nature organique. Un certain équilibre doit d'abord être assuré dans le corps, s'il veut que s'obtienne ensuite la joie totale ; et c'est pourquoi, devant l'instabilité des affections dont il ne peut se libérer, une profonde lassitude parfois l'accable. Il se résigne finalement à n'attendre que de la mort, où l'âme est affranchie, la disparition définitive des obstacles qui l'arrêtent. « *Cunctis diebus, quibus nunc milito, expecto donec veniat immutatio mea* ¹. J'attends, j'espère aussi mon changement tous les jours de ce combat qui remplit ma vie. Je sens que pour être tel que j'aspire à être, pour user convenablement de mes facultés, il faudrait certaines conditions organiques, ou extérieures et supé-

¹ Job, C. XIV, v. 14.

rieures à ma volonté, plus favorables que celles auxquelles je suis soumis, et j'avance dans la vie, toujours luttant, faisant des efforts pénibles et presque toujours superflus, dans cette attente et cet espoir d'un changement ou d'un état meilleur qui ne vient pas. Ne serait-il pas plus sage de renoncer à l'espoir et à l'attente d'un progrès impossible? de cesser un combat fatigant et si inutile, et d'attendre le grand changement qui ne peut manquer d'arriver à la mort, quand l'âme sera délivrée de ce corps périssable, et libre de toutes ses entraves? Jusque-là je n'ai qu'à me résigner : *Libenter gloriabor in infirmitatibus meis* » ¹. D'après ces confidences ², Maine de Biran ne songe nullement à redresser une volonté, qui serait corrompue, et sur laquelle pèseraient les conséquences d'une faute. Il n'est question, pour lui, que de surmonter les défaillances d'un corps qui se dérobe. Rien ne fait donc mieux comprendre le caractère des obstacles, qui s'opposent, selon lui, au progrès régulier et décisif de la vie spirituelle.

Maine de Biran conçoit ainsi l'accès à cette vie comme un prélude à une participation plus haute. Il reconnaît qu'en l'homme de nombreuses résistances retardent l'avènement de la grâce, et que par conséquent la première tâche qui s'impose est de supprimer ces résistances. Mais il ajoute aussitôt que les obstacles dont il s'agit sont en fait de simples déficiences organiques et non pas une perversion foncière de la volonté. D'après lui, le corps ne constitue pas un ennemi qu'il faille détruire, mais il apporte une gêne qu'il doit être possible de dominer. Toute conception dualiste doit donc être écartée. Sans doute, des impressions organiques à la grâce il n'y a pas transition continue. Maine de Biran

¹ Saint Paul, II Cor., C. XII, v. 9.

² *Journal intime*, 8 octobre 1819; éd. N., p. 310-311; éd. L. V., t. II, p. 188.

a déjà montré qu'entre les affections obscures et l'effort il y a coupure, puis qu'entre l'effort et la grâce il y a également discontinuité ; dans chaque cas, l'intervention d'un principe nouveau est requise, pour que s'effectue le passage de l'inférieur au supérieur. Aussi des impressions organiques à la vie spirituelle ne saurait-il y avoir transformation insensible et régulière. Cependant la discontinuité n'implique pas le dualisme. Avec la grâce, rien n'apparaît, qui soit contraire à la nature, et qui exige, pour s'installer en l'être humain, la disparition de celle-ci. La vie qui commence achève, en les transfigurant sans doute, mais sans les supprimer, les déterminations de la nature. Elle en est le couronnement. C'est dire que les déficiences, dont l'organisme est la cause, doivent être progressivement surmontées. En définitive, elles ne relèvent pas d'un principe qui soit contraire à la grâce ; elles subsistent plutôt comme dans l'attente d'une participation plus haute. Ce sont des remous, dont la grâce est absente, et où se manifeste par conséquent le désordre de ce qui ne saurait se suffire ; mais bientôt y apparaîtra l'élan, dont l'ardeur suscite les troubles qui le retiennent. Il n'y faut donc voir qu'une agitation confuse précédant la grâce.

*
* *

A travers les faiblesses et les misères, qui sont la marque d'une déficience et non d'un péché, se glisse enfin l'action de Dieu. Celle-ci va bouleverser profondément l'économie de la vie humaine, non qu'elle vienne la détruire, mais parce qu'elle vient l'achever. Elle n'apparaît cependant avec toute sa force et n'exerce toute son efficace qu'après avoir été préparée et comme appelée par l'homme : elle s'offre toujours comme un don qui exauce.

La grâce ne devant être accordée qu'au terme d'ef-

forts sincères, il faut que l'homme procède d'abord à un travail de longue préparation qui le transforme intérieurement. Bien qu'elle ne soit pas suffisante, cette tâche est d'une importance considérable ; et Maine de Biran indique à maintes reprises quels devoirs précis elle impose. Pour commencer, il rappelle que les besoins du corps doivent être tenus à l'écart et dominés. Ne sait-il pas le trouble et le malaise qui viennent des impressions organiques ? N'a-t-il pas dénoncé l'influence néfaste que les affections obscures exercent sur le vouloir ? N'a-t-il pas dit que les exigences de l'organisme ont leurs répercussions sur l'esprit, et que, par suite, ces exigences sont autant d'obstacles au développement de la vie spirituelle ? La seule méthode qui permette de surmonter les résistances dont il s'agit, est celle qu'enseigne Saint Paul, lorsqu'il dit que « l'amour des choses de la chair est une mort, au lieu que l'amour des choses de l'esprit est la vie et la paix » ¹. Ne pas s'attacher à ce qui doit mourir et à ce qui, de fait, meurt chaque jour ; ne pas laisser une place excessive à l'affectivité, mais la restreindre et la refréner ; se séparer ainsi du corps et se mettre au-dessus de tout ce qui est sensible : telle est la discipline qu'il convient de s'imposer. Les efforts du vouloir peuvent préluder par cette ascèse à l'avènement d'un règne meilleur. « Écartez, dit Maine de Biran, les soins superflus du corps, et tout ce qui y tient, tout ce qu'il y a de passif, de sensible et de mortel, et vous aurez la paix, la vie, la lumière. La lumière n'est offusquée en nous que par les ténèbres du corps ; l'activité est donnée à l'âme, au *moi*, pour chasser les ténèbres, et dès lors elle voit, elle s'unit, elle s'identifie à la vérité, à Dieu même » ². Certes, le résultat final n'est pas immé-

¹ Saint Paul, *Rom.*, C. VIII, v. 6 : cité par Maine de Biran, *Journal intime*, 16 décembre 1820 ; éd. N., p. 341 ; éd. L. V., t. II, p. 238.

² *Journal intime*, 16 décembre 1820 ; éd. N., p. 341 ; éd. L. V., t. II, p. 239.

diatement obtenu ; du moins est-il préparé par ce détachement.

Mais ce n'est rien. Il ne suffit pas de dominer le corps, et avec lui les impressions confuses qui viennent troubler l'esprit ; il faut aussi procéder, sur le plan de la vie psychologique, à un travail de préparation plus important encore. Pour qu'arrive le règne de Dieu, une première condition d'ordre intérieur est en effet requise : « *désirer*, vouloir, faire effort pour s'élever au-dessus de cette condition animale, par laquelle tous les êtres sentants naissent et meurent de la même manière » ¹. Maine de Biran veut dire par là qu'un progrès spirituel ne s'accomplit que si l'homme éprouve un désir profond de devenir meilleur et d'accéder à une vie plus haute. L'être humain doit commencer par prendre conscience de ce qu'il est, « sentir ses besoins, sa misère, sa dépendance » ², comprendre la faiblesse de sa nature et la nécessité d'une aide : il doit se connaître dans son impuissance et dans sa pauvreté. La tâche qui lui incombe est alors de « faire effort pour s'élever plus haut » ³ : c'est dire qu'il doit se proposer « un certain idéal de perfection », et « combiner les moyens » dont il dispose, « pour s'y élever » ; il doit ainsi s'appliquer à « vivre purement, moralement, sans tenir au monde que par le devoir » ⁴. Il y a là tout un « régime intellectuel et moral » ⁵, auquel il lui faut se soumettre dans le silence et dans le recueillement. Maine de Biran estime que la connaissance de soi et l'application constante de la volonté peuvent produire un état favorable à l'avènement de la grâce, parce qu'elles manifestent un

¹ *Ibid.*, 25 décembre 1822 ; éd. N., p. 384 ; éd. L. V., t. II, p. 302.

² *Ibid.*, éd. N., p. 385 ; éd. L. V., t. II, p. 302.

³ *Ibid.*, éd. N., p. 385 ; éd. L. V., t. II, p. 302.

⁴ *Ibid.*, éd. N., p. 382 ; éd. L. V., t. II, p. 300.

⁵ *Ibid.*, 8 novembre 1819 ; éd. N., p. 316 ; éd. L. V., t. II, p. 195.

ardent désir : elles créent une disposition intérieure, qui suscite en l'homme un élan comparable à celui que fera naître l'action de Dieu. En procédant à cette réforme morale et en développant le désir qui l'anime, l'homme commence à se mettre en état de recevoir la grâce.

Au désir doit s'ajouter d'ailleurs la prière. Du point de vue psychologique, une seconde condition est en effet requise, pour que soit préparée la voie de la grâce : « *prier*, afin que l'esprit de sagesse vienne ou que le royaume de Dieu arrive » ¹. Tandis que le désir détermine un état de tension, dont le but est d'obtenir par des efforts purement humains une disposition intérieure favorable à l'éclosion de la vie spirituelle, la prière doit avoir pour office d'appeler la grâce, d'en demander l'octroi et d'en susciter, pour ainsi dire, la venue. Il convient, à cet égard, de « tenir l'œil tourné vers la source d'où vient la lumière » ² : c'est dire que par la méditation l'âme doit se mettre en présence de Dieu, et, d'avance, se faire docile au souffle de l'Esprit. Bien plus, ajoute Maine de Biran, il faut pratiquer cette « prière fervente, où l'âme humaine s'élève jusqu'à la source de la vie, s'y unit de la manière la plus intime et s'y trouve comme identifiée par l'amour » ³ : la ferveur et l'adoration rapprochent l'homme de l'au delà divin, dont la grâce dépend, et, par suite, elles facilitent l'effusion de cette grâce. L'attitude réceptive et l'oraison, qui sont ici recommandées, ont pour effet d'attirer en quelque sorte les regards de Dieu. Les efforts de l'âme pour s'affermir dans son dessein de perfection morale se trouvent maintenant complétés par l'ardente supplication, qui est une demande précise et un appel direct. En redisant la prière dont son âme est remplie, l'homme sollicite une aide surnaturelle et il en hâte la venue.

¹ *Ibid.*, 25 décembre 1822 ; éd. N., p. 384 ; éd. L. V., t. II, p. 302.

² *Ibid.*, éd. N., p. 385 ; éd. L. V., t. II, p. 302.

³ *Ibid.*, 19 mars 1824 ; éd. N., p. 418 ; éd. L. V., t. II, p. 335.

Mais, si le désir et la prière préparent « l'accès à cette lumière divine, dont la lumière physique est un emblème » ¹, une discipline, qui engage l'être tout entier, est nécessaire pour donner leur pleine valeur aux efforts accomplis. Dans le travail de préparation intérieure auquel il procède, l'homme doit déjà croire ; pour que son désir soit efficace et que sa prière soit exaucée, il doit avoir foi en Dieu : les douceurs de la grâce ne peuvent être méritées qu'à ce prix. Or, déclare aussitôt Maine de Biran, « ce sont les œuvres qui font naître l'amour, et l'amour produit les croyances » ². Pascal, que Maine de Biran cite à ce propos, n'a-t-il pas montré l'importance de l'amour dans la genèse de la foi ? Touchant les vérités divines, dit-il, Dieu « a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur... : de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité » ³. Et, par ailleurs, ne sait-on pas que les œuvres appellent et fortifient l'amour ? Assurément, l'amour peut être donné de façon immédiate et par inspiration, Pascal en a fait la remarque ; mais de leur côté les œuvres ont une efficace réelle, et Pascal l'a également noté : les gestes insinuent dans l'âme des sentiments très vifs, et, par leur douceur persuasive, ils inclinent insensiblement le cœur. Aussi ne doit-on pas mésestimer leur influence. C'est ce qui fait dire à Maine de Biran que par les œuvres et par l'amour la foi se trouve affermie. Par elle, la discipline du désir et de la prière prend désormais toute sa valeur : l'homme

¹ *Ibid.*, 25 décembre 1822 ; éd. N., p. 384 ; éd. L. V., t. II, p. 302.

² *Ibid.*, février 1821 ; éd. N., p. 347 ; éd. L. V., t. II, p. 248.

³ Pascal, *De l'esprit géométrique*, Sect. II, De l'art de persuader ; éd. Brunschvicg minor, p. 185.

qui croit se porte d'un élan sincère au devant de la grâce ; il appelle, avec l'accent d'une conviction profonde, le secours qu'il espère : ses efforts ont un effet plus puissant et plus sûr.

Un vaste travail de préparation est en tout cas accompli, qui crée dans l'être humain un état aussi voisin que possible de celui que déterminera par la suite l'action directe de la grâce. Mais ces efforts sont-ils suffisants pour déclencher aussitôt l'éclosion de la vie spirituelle ? « La prière, les exercices spirituels, la vie contemplative ouvrent ce sens supérieur, développent cette face de notre âme tournée vers les choses du ciel, et ordinairement si obscurcie. Alors nous avons la présence de Dieu, et nous sentons ce que tous les raisonnements des hommes ne nous apprendraient pas. Mais, est-ce parce que Dieu se rend présent par sa grâce, que nous sommes dans cet état élevé ? ou bien la présence de Dieu n'est-elle qu'un résultat de telles dispositions intellectuelles spontanées, et des efforts que nous faisons, ou des moyens indirects que nous prenons pour nous donner ces dispositions ? Voilà un grand problème » ¹. Maine de Biran le résoud assez vite, en adoptant la première hypothèse. « Tout ce que l'âme peut faire, en vertu de l'activité de sa vie propre, c'est de se prêter à la réceptivité de l'Esprit, quand il vient, ou de se tourner du seul côté d'où il peut venir, comme nous tournons les yeux vers la lumière. Tant que les ténèbres, ou les images trompeuses, obscurcissent et empêchent la vue intérieure, il y a une lutte active pour écarter les ténèbres ou empêcher qu'elles ne s'épaississent. Dans cette lutte, l'âme fait effort pour voir, mais elle ne voit pas, elle n'est pas libre de voir, elle est seulement libre de faire effort » ². L'homme peut se prépa-

¹ *Journal intime*, 16 avril 1820 ; éd. N., p. 325-326 ; éd. L. V., t. II, p. 210-211.

² *Ibid.*, 15 août 1823 ; éd. N., p. 394 ; éd. L. V., t. II, p. 313.

rer à recevoir la grâce, se tourner vers elle et se prêter d'avance à son action, bref se faire accueillant et docile ; mais tout ne dépend pas de lui. La grâce finalement vient d'ailleurs et de plus haut, et l'effusion en demeure imprévisible ; elle éclate au sein de la nature, sans que celle-ci l'ait pu contraindre à se répandre, comme la lumière dans les ténèbres.

Est-ce à dire que sa venue soit arbitraire ? Maine de Biran ne le pense pas. Certes, il soutient que, tout en commençant « à opérer de lui-même le bien que sa raison lui montre », l'homme ne peut « aimer le Souverain Bien, s'y attacher constamment, ni s'élever à lui parfaitement, sans le secours d'une grâce spéciale » ¹ ; mais de telles déclarations n'impliquent pas que cette grâce soit donnée sans raison et comme par un caprice inexplicable. Il déclare, au contraire, qu'en fait elle est accordée à l'homme « comme récompense de ses efforts propres » ; et, pour justifier son affirmation, il s'explique : « autrement, dit-il, il est impossible de concevoir la Justice suprême appliquée à l'homme ; il semble que Dieu choisisse arbitrairement et sans motif, ceux qu'il lui plaît d'orner de toutes les perfections, en abandonnant les autres à toutes les misères de l'humanité » ². C'est dire que Dieu est souverainement équitable et juste, et que, par conséquent, il tient toujours le plus grand compte des mérites de chacun. La grâce n'est pas accordée ou refusée, suivant une décision arbitraire, où n'entrerait nulle considération des efforts de l'homme ; elle n'est donnée qu'à ceux qui s'en sont rendus dignes par la discipline qu'ils ont su s'imposer ; elle demeure essentiellement une récompense. Encore une fois, il faut voir en elle une force supérieure à toutes les manifestations de la vie humaine, et révélatrice d'un ordre de faits

¹ *Ibid.*, 25 mai 1819 ; éd. N., p. 302 ; éd. L. V., t. II, p. 174.

² *Ibid.*, éd. N., p. 302 ; éd. L. V., t. II, p. 174.

nouveaux : cette force descend en l'homme sans avoir été produite par lui. Il n'en est pas moins vrai que, dans la pratique, elle doit être pour ainsi dire gagnée : elle ne se manifeste qu'après avoir été demandée humblement, et elle apparaît alors comme le couronnement d'efforts sincères.

Elle n'est pourtant pas la suite nécessaire de ces efforts. Maine de Biran note, en effet, dans son *Journal* : « L'esprit souffle où il veut ; quelquefois il se retire : l'âme tombe dans la langueur et la sécheresse » ¹. Il veut dire par là que, malgré ses appels, malgré ses efforts, malgré les mérites qu'il a su s'attirer, l'homme n'est pas certain d'obtenir le secours qu'il demande. Celui-ci n'est pas donné, comme s'il s'agissait d'un bienfait dont la réception serait assurée d'avance. « Nous ignorons complètement les moyens dont Dieu se sert pour cette inspiration ou cette révélation tout intérieure par laquelle il se communique à nous, et nous unit à lui plus intimement. Cette suggestion divine n'est pas donnée à toutes les âmes, ni à la même âme constamment et en tout temps. Quelquefois elle nous saisit subitement et nous ravit au troisième ciel, et l'instant après elle nous abandonne et laisse l'homme retomber de tout son poids vers la terre. C'est là, et là uniquement qu'éclate l'action immédiate de la Divinité sur l'âme humaine » ². Peut-être aurait-on pu croire que la grâce est automatiquement accordée à quiconque s'en montre digne : c'eût été une erreur. Dieu demeure libre, et, par suite, l'action par laquelle il nous comble de ses dons reste toujours gratuite. Ses desseins sont impénétrables et l'effusion de sa grâce a quelque chose d'imprévisible. Il est permis d'espérer, parce qu'en fait le secours divin

¹ *Ibid.*, 30 novembre 1823 ; éd. N., p. 408 ; éd. L. V., t. II, p. 325.

² *Note sur un mode supérieur de sensibilité*, éd. C., t. IV, p. 161.

est généralement octroyé ; mais l'espérance ne saurait exclure toute incertitude, parce que la grâce est surnaturelle et que Dieu ne peut être contraint à la répandre.

Ainsi la grâce est essentiellement un don. Sans doute doit-elle être méritée par des efforts qui ont pour but de disposer l'âme à la recevoir. Mais elle n'est pas nécessairement obtenue par ce travail de préparation intérieure. Elle reste toujours l'effet d'une pure libéralité. Rien n'en marque mieux, par suite, le caractère surnaturel. Tout se passe comme si, sur le plan de la vie psychologique, il devait être procédé à des opérations exclusivement humaines, qui ne laissent après elles ni lumière ni paix définitives, mais qui élèvent l'esprit et ouvrent le cœur, les rendant dociles, malléables, et d'avance inclinés vers ce qui les peut ravir. Vient ensuite, avec une douceur insinuante et persuasive, un secours tout gratuit, qui dépouille l'homme de ses misères et le place dans un état mystique de certitude et de joie. Cette grâce porte la marque de son origine. Elle est supérieure à l'homme, puisqu'elle achève ce que celui-ci n'était pas capable d'accomplir par lui-même. Elle est surnaturelle, parce qu'elle complète la nature et lui apporte l'appui que toute faiblesse réclame. Bref, elle vient de Dieu. Par elle s'introduit donc sur le plan de la vie humaine un élément qui relève d'un ordre nouveau. Effectivement, une force, qui est un don, s'ajoute à des efforts jusque-là déficients. L'existence de l'être en qui se fait cette apparition doit s'en trouver désormais agrandie, transfigurée, comme illuminée et toute pétrie par Dieu.

La grâce constitue, de ce fait, le plus ferme soutien que l'homme puisse obtenir. Elle l'accompagne, le relève, l'apaise, le fait vivre d'une vie nouvelle et plus forte. Tant qu'il était réduit à lui seul et ne devait compter que sur ses propres ressources, il ne pouvait mener qu'une existence misérable et précaire. Mais voici que tout change : ni solitude, ni peine, puisqu'une

puissance divine le réconforte et l'anime. Maine de Biran souligne, aux dernières pages de son *Journal*, cette mystérieuse renaissance. « Il faut être deux, et l'on peut dire de l'homme, même individuel, *væ soli* ! Si l'homme est entraîné par des affections dérégées qui l'absorbent, il ne juge ni les objets ni lui-même ; qu'il s'y abandonne, il est malheureux et dégradé : *væ soli* ! Si l'homme, même le plus fort de raison, de sagesse humaine, ne se sent pas soutenu par une force, une raison plus haute que lui, il est malheureux, et quoiqu'il en impose au dehors, il ne s'en imposera pas à lui-même. La sagesse, la vraie force consiste à marcher en présence de Dieu, à se sentir soutenu par lui ; autrement, *væ soli* ! » ¹. A vrai dire, Dieu n'est pas seulement auprès de l'homme, comme un ami auprès de son ami, dans un sentiment d'affection mutuelle. Il lui est intimement présent. Il se mêle et s'associe à la nature, la faisant naître, croître et s'épanouir en une vie plus haute, et lui donnant dès lors un sens que d'elle-même elle n'aurait jamais eu. Par son effusion, la grâce est une force et un soutien incomparables : son règne inaugure une existence nouvelle.

Il importe toutefois de bien préciser le caractère de cette vie. En déclarant que la grâce descend sur l'homme et lui apporte une joie jusqu'alors inconnue, Maine de Biran veut signifier l'avènement d'une participation suprême. Il ne conçoit pas que la grâce se juxtapose à la nature. Sans doute reconnaît-il volontiers que la grâce apparaît d'elle-même, qu'elle vient de Dieu, dont elle est une libéralité, que, par conséquent, elle s'introduit en l'âme du dehors et comme une force d'un ordre supérieur. Mais ces remarques n'impliquent point qu'elle se maintienne à côté de la nature, comme un protecteur veillant sur son protégé. Elle s'unit et s'incorpore à elle,

¹ *Journal intime*, 17 mai 1824 ; éd. N., p. 421 ; éd. L. V., t. II, p. 341.

comme l'effort s'était uni aux affections de la sensibilité. Maine de Biran considère que l'homme est capable de se donner une attitude, qui ressemble extérieurement à celle que fera naître en lui la grâce, mais où n'apparaissent encore ni lumière ni paix. Le rôle de la grâce est d'animer par le dedans ces actions naturelles, les illuminant tout à coup par son effusion et les transfigurant par son éclat intérieur. L'union est profonde et totale. Dans l'être humain, tout est transmué, repris, vivifié. Les efforts de la volonté acquièrent une valeur surnaturelle, parce que l'amour les anime et qu'ils sont suscités par la grâce : en les appelant, Dieu les élève. Le corps lui-même n'est pas sans revêtir une dignité nouvelle, car l'effort y fait pénétrer un reflet de la vie mystique. L'homme s'ouvre donc tout entier à l'action de Dieu. Celle-ci s'exerce sans rien exclure, comme sans rien abolir, des caractères de la nature ; elle les conserve, mais en les transformant : elle est seulement marquée par la participation mystérieuse, mais féconde, de la nature à la grâce.

Cette participation n'est pas détruite, d'ailleurs, par les troubles qui peuvent toujours survenir. Ainsi que l'ont souvent noté les écrivains mystiques, l'organisme reste parfois agité par d'obscures réactions, que la grâce ne supprime pas. La vie spirituelle n'en demeure pas moins inaltérée ; bien plus, elle se fait souvent plus intense et plus haute, comme si les affections du corps devenaient, en ce cas, l'occasion de grâces nouvelles. Maine de Biran le sait par expérience personnelle. « L'âme qui se trouve unie et comme identifiée par l'amour avec l'esprit supérieur d'où elle émane, n'est plus sujette à l'influence de l'organisme ; elle ne s'occupe plus de quel côté souffle le vent de l'instabilité, mais elle demeure fixée à son centre, et tend invariablement vers sa fin unique, quelles que soient les variations organiques et les dispositions de la sensibilité. C'est

même souvent quand le corps est abattu, que toutes ses fonctions languissent, que la machine tombe en ruine, et que l'animal a perdu toute vivacité, toute énergie vitale, que la lumière de l'esprit jette le plus d'éclat et que l'âme vit le plus complètement de la vie de cet esprit, qu'elle en jouit avec le plus d'amour » ¹. Ainsi la grâce ne détruit pas la nature, pour se substituer simplement à elle. Elle la maintient et laisse même s'y produire l'agitation confuse qu'apporte avec elle la sensibilité ; mais nulle misère et nulle inquiétude n'en viennent pour l'esprit. C'est dire à quelle profondeur est descendue la grâce, et quelle métamorphose elle a maintenant opérée, dans la lumière et l'apaisement. Il faut que jusqu'au plus intime de lui-même l'être y ait participé.

Cet épanouissement de la grâce, qui assure la participation de l'homme tout entier à la vie spirituelle et qui élève la nature sans la détruire ni la mutiler, apparaît à son plus haut degré dans la personne du Christ. Il suffit d'ouvrir les *Évangiles*, pense Maine de Biran : le Christ s'y manifeste avec une puissance surnaturelle, où se reconnaît la marque même de Dieu ; mais, en même temps, il revêt une forme humaine, où se retrouvent tous les caractères de la nature. C'est pourquoi les mystiques doivent être considérés comme ses imitateurs imparfaits et ses plus authentiques continuateurs. « Parlant humainement et dans un sens philosophique, Jésus-Christ serait un type de perfection spirituelle supérieur à la chair, à ses faiblesses et à ses misères qu'il partage comme homme, en planant sur elle par l'esprit dont la lumière a brillé en lui d'un éclat pur, de beaucoup supérieur à tout ce que la sagesse humaine a pu produire de plus admirable. Jésus-Christ a été ainsi la

¹ *Ibid.*, 30 novembre 1823 ; éd. N., p. 408 ; éd. L. V., t. II, p. 325.

manifestation la plus vraie du Père des lumières, mais il n'aurait offert qu'un degré plus élevé de ce qui se trouve dans tout homme spirituel qui le prend pour modèle. Médiateur sublime entre Dieu et l'homme, Jésus-Christ a mérité d'être appelé le fils unique de Dieu, puisqu'il n'a point de frère égal en vertus, mais il a pour parent de la même famille, sorti de la même souche, tout homme qui vit de la vie spirituelle et qui a mérité d'être en possession de la grâce et de la vérité, sans pouvoir en être plein comme le médiateur » ¹. Bref, dans la personne de Jésus, l'homme et le Dieu se trouvent si étroitement et si profondément unis, que sans jamais disparaître la nature participe tout entière à la grâce et s'en voit pénétrée. Aussi est-ce bien « l'idée du *Fils*, médiateur entre Dieu et l'homme, qui différencie uniquement le chrétien » ², et l'imitation de Jésus-Christ offre-t-elle effectivement l'idéal auquel toute âme religieuse aspire. Avec le Christ le règne de la grâce est accompli, parce que la participation totale, qui définit la vie spirituelle, est assurée.

L'homme est désormais transfiguré. Sans doute lui a-t-il fallu se préparer longuement et se mettre en état de recevoir la grâce ; mais bientôt celle-ci survint. L'octroi en fut au reste gratuit, car, bien qu'elle soit généralement accordée en récompense d'efforts humains, la grâce demeure essentiellement un don, où se manifeste la bonté de Dieu. Aussi par son action détermine-t-elle l'éclosion d'une vie nouvelle, toute de lumière et de paix. Son effusion s'achève en déterminations humaines. L'efficace divine suscite, par son contact avec la nature, l'amour et l'élan, qui portent l'homme au delà

¹ *Nouvelles notes sur l'Évangile de Saint Jean*. Commentaire du ch. I^{er}, v. 14 : Le Verbe a été fait chair et il a habité parmi nous plein de grâce et de vérité ; éd. N., t. III, p. 318-319.

² *Journal intime*, 30 novembre 1821 ; éd. N., p. 360 ; éd. L. V., t. II, p. 270.

de lui-même. Sous l'impulsion de la grâce, le vouloir se laisse envahir et dominer par une puissance qui le dépasse. L'être humain est agi et possédé par Dieu. C'est dire que le progrès de la vie spirituelle ne s'effectue point par développement continu de l'effort moral en joie mystique. Il faut que surgisse la grâce qui tout à coup s'épanche sur la vie humaine et s'incorpore les initiatives de la volonté. En vertu de ses exigences propres, elle s'assimile la nature, la prolonge, l'élargit et l'élève.

*
* *

Maine de Biran n'a plus dès lors qu'à dire ce que devient la personne humaine sous le règne de la grâce. N'est-elle pas maintenant toute passive entre les mains de Dieu, ou conserve-t-elle une certaine indépendance ? Quelle est en tout cas la situation où la met l'épanouissement en elle de la spiritualité ? L'analyse des plus hauts états mystiques doit achever, d'après lui, la description de la vie spirituelle.

Or, sur ce point, aucun doute n'est permis : l'homme n'a désormais qu'à se remettre à Dieu ; il ne peut qu'oublier son être propre et s'abandonner à la grâce avec une passivité complète. « Les âmes parvenues à un assez haut degré de perfection ne sont plus sous l'empire de la sensibilité ; la vie de l'esprit semble absorber en elles tout ce qui est mortel ; toutes les facultés inférieures sont contenues dans l'obéissance aux supérieures » ¹. C'est dire que, là où la participation est totale, l'être humain est envahi par la grâce et gouverné par elle, et que, par conséquent, le rôle qui lui revient est seulement d'être docile et soumis, sans volonté propre que celle

¹ *Ibid.*, 17 novembre 1820 ; éd. N., p. 339 ; éd. L. V., t. II, p. 237.

même de Dieu. Maine de Biran explique que par la vie spirituelle nous sommes transportés en Dieu, notre moi s'anéantissant pour ainsi dire en lui et n'existant dès lors que par lui : cette vie « nous fait demeurer dans l'être aimé, en nous identifiant à lui » ¹. Bien plus, ajoute-t-il, le sentiment que nous avons habituellement de notre moi s'affaiblit et disparaît : « la nullité d'efforts ou l'absence de toute activité emporte la nullité de conscience ou de *moi*, et le plus haut degré d'activité intellectuelle emporte l'absorption de la personne en Dieu ou l'abnégation totale du *moi*, qui se perd de vue lui-même » ². En nous unissant ainsi à Dieu et en nous faisant perdre jusqu'au sentiment de notre moi, la grâce nous met, semble-t-il, dans un état de passivité absolue. En tout cas, elle détermine en nous un profond changement : elle supprime tout vouloir et toute activité personnelle, pour développer le goût du repos et de la quiétude ; bref, elle inaugure une vie d'aveugle et filial abandon. Il ne reste qu'à préciser la nature de cette passivité suprême : quel est son caractère, et quelles conséquences produit finalement son extension ?

Il semble, à première vue, que la passivité mystique soit en tous points comparable à celle que produisent les affections pures. En décrivant ces affections où l'effort n'apparaît pas, Maine de Biran avait noté qu'elles échappent à la conscience claire. Elles demeurent inconnues du sujet qui les éprouve et ne laissent après elles qu'obscurité. Bien plus, le sujet s'y trouve absorbé par la modification qu'il subit. Or, il n'en va pas autrement dans les plus hauts états de la vie spirituelle. On y observe le même effacement de la conscience. On y remarque également l'identification de la personne avec

¹ *Notes sur l'Évangile de Saint Jean*, Ch. XV, v. 7 ; éd. N., t. III, p. 311.

² *Journal intime*, 18 décembre 1818 ; éd. N., p. 292 ; éd. L. V., t. II, p. 148.

un objet qui la dépasse. « Dans les deux modes de vie extrêmes, l'un inférieur, l'autre supérieur, l'âme ne fait que pâtir, des choses corporelles et terrestres dans le premier cas, des choses divines dans le second » ¹. Toute activité s'éteint, faisant place désormais à une sorte d'anéantissement. « Il résulte de tout cela que le dernier degré d'abaissement comme le plus haut point d'élévation peuvent se lier à deux états de l'âme où elle perd également sa personnalité » ². Comme le dit encore Maine de Biran, « les extrêmes se touchent » ³. Dans les deux cas, il n'y a plus ni lutte, ni effort, ni conscience. Par suite, il n'y a plus de moi : le sujet se confond avec son objet. Par la passivité qui la caractérise, la vie mystique ne ressemblerait-elle pas étrangement à la vie animale ?

Beaucoup l'ont cru. Victor Cousin, le premier, l'a laissé entendre clairement. Dans la *Préface* qu'il a écrite pour l'édition des *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, il a formulé contre les doctrines de son ancien maître plusieurs objections, qu'il a jugées graves. Il a notamment déclaré, sur le ton du reproche et de la critique, que Maine de Biran n'a pas compris l'importance des « faits rationnels », et que, par suite, il s'est réfugié « dans une sorte de mysticisme » ⁴. Il a voulu dire par là qu'à ses yeux le développement de la personne humaine s'achève par l'apparition d'une activité intellectuelle et non par un abandon au sentiment religieux. Dans son esprit, Maine de Biran a donc eu tort de faire appel à une intervention surnaturelle, car celle-ci ne saurait arracher l'homme à l'inertie et l'élever au-dessus de lui-

¹ *Ibid.*, octobre 1823 ; éd. L. V., t. II, p. 324.

² *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. III, § 1^{er} ; éd. N., t. III, p. 516.

³ *Journal intime*, 18 décembre 1818 ; éd. N., p. 292 ; éd. L. V., t. II, p. 148.

⁴ Cousin, *Préface aux Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, p. xxxviii.

même. Pour sa part, Victor Cousin a voulu se dégager du mysticisme ; mais, ce faisant, il a montré que, sous ce nom, il ne considérerait qu'un sentiment passif, comparable à celui que procurent les affections organiques. Au reste, il n'est pas seul à porter ce jugement : de nos jours, M. Brunschvicg a repris, mais avec toute la profondeur que l'on sait, les mêmes critiques. Dans son ouvrage sur *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, il précise même les remarques que Victor Cousin n'avait qu'esquissées. Il estime que Maine de Biran a méconnu le vrai caractère de la vie spirituelle : « une fois retrouvée l'activité constitutive du moi, il n'était pas capable de la relier à l'intelligence de la vérité scientifique, de franchir la distance entre la subjectivité de la vie intérieure et l'universalité des valeurs spirituelles » ¹ ; il a donc conçu « d'une manière empirique, presque matérialiste, cette troisième vie qu'il appelle aussi vie de l'esprit » ². C'est prétendre, en somme, que le biranisme aboutit à un véritable « sensualisme mystique » ³. M. Brunschvicg entend dénoncer ce qu'il considère comme un retour à l'empirisme du XVIII^e siècle ; mais sa critique suppose, elle aussi, qu'il n'y ait effectivement dans la vie spirituelle que passivité pure, conçue sur le mode des affections sensibles.

Or, Maine de Biran a eu soin d'écarter à l'avance toute interprétation de sa doctrine qui aurait pour effet d'assimiler les états mystiques aux impressions organiques. Il reconnaît volontiers que, dans l'un et l'autre cas, l'homme est essentiellement passif ; mais il oppose aussi, comme contraires, ces deux passivités, l'une étant toute animale, l'autre toute spirituelle et comme divine. « L'âme, absorbée dans cette sublime contemplation, se

¹ Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, p. 610.

² *Ibid.*, p. 615.

³ *Ibid.*, p. 618.

perd de vue elle-même et tout ce qui constitue sa personnalité, son individualité propre disparaît comme un point dans l'immensité, et va se confondre et comme s'abîmer dans le sentiment de l'infini. Absorbée d'abord par les premières impressions affectives de l'instinct, et, lors même que la liberté est en exercice, se laissant absorber par des passions entraînantes, l'âme perd bien aussi sa personnalité avec la liberté même, et se perd ou s'identifie avec la sensation. Mais, dans l'exaltation du sentiment divin, qui suit ou accompagne le plus haut degré de l'activité intellectuelle, le plus digne emploi de la raison, l'homme s'élève et se perfectionne, tandis que dans l'exaltation d'une sensibilité physique ou animale exclusive de toute activité, l'homme s'abaisse et se dégrade jusqu'à la brute » ¹. Le contraste est significatif, puisque dans la passivité mystique l'homme s'enrichit, alors qu'il s'appauvrit dans la passivité animale. Tout s'explique sans doute par le fait que les impressions sensibles sont inférieures à l'effort volontaire et n'en supposent que l'affaiblissement, tandis que les états mystiques sont supérieurs au vouloir et proviennent d'un au delà qui dépasse la nature. Mais, au total, il ressort de cette comparaison que la ressemblance notée par Maine de Biran est toute superficielle : elle n'existe que dans la forme que revêtent, pour un observateur étranger, les différents états où l'âme est passive ; elle s'évanouit, au contraire, dès que le contenu de ces états, dont la valeur morale ne saurait être comparée, est pris en considération. Le sentiment religieux et l'affection pure demeurent donc irréductibles.

La passivité qui caractérise la vie spirituelle doit être rapprochée de celle qu'ont décrite les grands mystiques chrétiens. De fait, si Maine de Biran a parfois recours à

¹ *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion*, § 6 ; éd. N., t. III, p. 62-63.

l'analogie tout extérieure des impressions organiques, il fait plus souvent appel au témoignage des écrivains religieux. Son information est assurément fort incomplète. Il cite néanmoins, et à plusieurs reprises, Saint Paul, Saint Jean, Saint Augustin, l'auteur de l'*Imitation*, Pascal, Bossuet, Fénelon. A tous il demande des formules permettant de définir l'abandon de l'âme à Dieu. C'est dire, par conséquent, que la passivité dont il parle correspond à celle dont de tout temps les mystiques authentiques ont reconnu l'existence. Comme eux, Maine de Biran considère qu'il est légitime de parler de passivité spirituelle, puisqu'au degré où elle est alors parvenue, l'âme se laisse librement saisir et mouvoir par Dieu, sans prendre conscience claire et distincte de l'opération qui s'accomplit en elle : « ce sont des intuitions intellectuelles, des inspirations, des mouvements surnaturels où l'âme désappropriée d'elle-même est tout entière sous l'action de Dieu et comme absorbée en lui »¹. Mais, comme eux également, il se refuse à dire que cette passivité implique un anéantissement total de l'être humain ; il repousse de la manière la plus nette toute doctrine panthéiste, et il affirme catégoriquement la permanence de l'âme personnelle jusque dans les états les plus élevés : « l'absorption en Dieu, la perte du sentiment du *moi* et l'identification de ce *moi* avec son objet réel, absolu, unique, n'est pas l'absorption de la substance de l'âme ou de la force absolue qui pense et veut »². Maine de Biran estime en somme qu'au terme de la vie spirituelle la conscience du moi disparaît, sans que l'âme elle-même soit pour autant détruite. Or, ces affirmations, qui s'accordent aisément avec la psycholo-

¹ *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. III, § 3 ; éd. N., t. III, p. 549.

² *Ibid.*, § 1^{er} ; p. 515.

gie biranienne, sont celles de tous les mystiques, qui décrivent le recueillement et la contemplation où l'âme s'abandonne sans cesser cependant d'être elle-même. En insistant sur la passivité de ces états, Maine de Biran ne fait que rejoindre la tradition chrétienne.

Est-il permis cependant de préciser davantage ? Peut-on retrouver, derrière les analyses biraniennes, l'indication des principales étapes, que les mystiques chrétiens ont généralement distinguées dans la vie contemplative ? Peut-on même définir avec exactitude le terme ultime, auquel Maine de Biran considère que l'âme s'élève dans son ascension mystique ? Il ne le semble point. N'oublions pas qu'en ces matières Maine de Biran s'appuie presque exclusivement sur son expérience personnelle. Il ne paraît connaître aucun des grands maîtres de la vie spirituelle : ni Sainte Thérèse, ni Saint-Jean de la Croix, ni Saint François de Sales. Les seules études doctrinales qu'il ait lues sur ces questions, sont celles de Fénelon, dont l'*Explication des Maximes des Saints* et les *Lettres spirituelles* lui ont fourni le plus clair des connaissances objectives qu'il possède. C'est, en définitive, à son expérience propre de la vie religieuse qu'il doit, sur ce point, la plupart de ses idées. Aussi ne cherchons pas chez lui de description, qui rappelle une doctrine trop précise. Il reconnaît la nécessité pour l'homme de se préparer par des efforts renouvelés à la venue de la grâce. Il reconnaît l'existence d'une illumination soudaine, qui éclaire l'intelligence et qui apaise le cœur. Mais, quant à décrire ensuite l'état de contemplation ou d'union à Dieu, qui marque la participation totale de la nature à la grâce, il ne s'en soucie point. Il ne songe nullement à énumérer les étapes qui permettraient de raconter l'emprise de Dieu sur l'âme. Il ne cherche même pas à caractériser de façon nette jusqu'où peut se poursuivre le progrès spirituel. Tout lui semble dit, lorsqu'il a montré que

l'âme est abîmée en Dieu, toute passive, abandonnée, sans conscience claire et comme ravie par la grâce. Les mêmes expressions sont sans cesse répétées.

Il n'est qu'un point, sur lequel une précision soit peut-être donnée. A propos du ravissement, qui marque le plus haut degré de la vie spirituelle, il est rappelé, dans le *Journal intime*, que cette illumination intérieure est un état essentiellement passager et, par suite, assez court. « En reconnaissant qu'il y a une *troisième vie* supérieure à l'animalité et à l'humanité même, il ne faut pas oublier que l'animalité et l'humanité ne sont pas détruites tant que l'homme, la personne, subsiste, et, s'il y a des états extatiques supérieurement intellectuels, où cette *troisième vie* domine seule, ce sont des états transitoires, momentanés et contre nature, des effets de la grâce » ¹. Par ces derniers mots, Maine de Biran paraît vouloir dire que les états mystiques correspondent à une extase nécessairement brève. D'après lui, l'âme qui se recueille se sent délivrée de soi et possédée par Dieu ; mais, après un moment d'exaltation, elle retombe sur le plan de la vie humaine et reprend ses occupations journalières. Il ne conçoit donc pas de plus haut degré que l'extase dans la vie religieuse. Notamment, il ne songe pas à prolonger la contemplation par l'action. Tous les grands mystiques, au contraire, ont dépassé l'extase pure, atteignant un état où l'union de l'âme à Dieu ne suspend pas l'activité pratique, mais la suscite plutôt et la développe. Or, pour sa part, il n'imagine pas un tel progrès. Sans connaître cette transformation totale de l'âme qui s'ébranle sous la motion de la grâce pour la conquête du monde, il ne décrit que le ravissement, déjà très élevé, qui le met en présence de l'ineffable et le plonge dans une passivité surnaturelle. Effectivement la vie mystique n'est pour lui que contemplation et extase,

¹ *Journal intime*, 8 décembre 1821 ; éd. L. V., t. II, p. 273.

l'âme cessant d'agir dans l'abandon de soi entre les mains de Dieu.

Est-ce à dire, dans ces conditions, qu'il faille assimiler cette passivité à celle qu'ont définie les quiétistes ? On pourrait le croire. Maine de Biran n'a jamais caché sa sympathie, sinon pour la doctrine de Molinos qu'il ignore, du moins pour celle de Fénelon dont il goûte la finesse : « je m'accommoderais assez dans ma disposition actuelle au *quiétisme de Fénelon* » ¹. Et, de fait, les analyses auxquelles il se livre semblent s'inspirer souvent de thèmes empruntés à l'*Explication des Maximes des Saints*. Dans cet ouvrage, Fénelon soutient que « toutes les voies intérieures tendent à l'amour pur ou désintéressé » ², et il déclare qu'« on peut aimer Dieu d'un amour qui est une charité pure, et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre » ³. Il ajoute, de plus, que pour parvenir à cet état, on doit pratiquer une sainte indifférence et se laisser conduire par Dieu : « la contemplation même la plus passive, dit-il, n'est que l'exercice paisible et uniforme de ce pur amour » ⁴; l'âme « ne veut donc plus rien d'ordinaire que pour Dieu seul, et que comme Dieu le lui fait vouloir par son attrait » ⁵. Bref, « la sainte indifférence qui n'est jamais que le désintéressement de l'amour, devient dans les plus extrêmes épreuves ce que les saints mystiques ont nommé abandon ; c'est-à-dire que l'âme désintéressée s'abandonne totalement et sans réserve à Dieu pour tout ce qui regarde son intérêt propre » ⁶. Dès lors, « l'âme paisible et également souple aux impulsions les plus

¹ *Ibid.*, décembre 1819 ; éd. L. V., t. II, p. 199.

² Fénelon, *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, Avertissement ; éd. Chérel, p. 103.

³ *Ibid.*, Exposition des divers amours, § 5 ; p. 124.

⁴ *Ibid.*, Avertissement ; p. 105.

⁵ *Ibid.*, Article V ; p. 155.

⁶ *Ibid.*, Article VIII ; p. 175.

déliçates de la grâçe ressemble en quelque manière à un globe sur un plan qui n'a plus de situation propre et naturelle. Il va également en tout sens et la plus paisible impulsion suffit pour le mouvoir » ¹. Aucune formule assurément ne peut souligner avec la même vigueur le caractère de passivité qui appartient aux états mystiques. C'est pourquoi Maine de Biran, qui veut décrire une passivité semblable, est conduit à citer si souvent des textes de Fénelon. L'extase qu'il entend définir et qui suppose le ravissement de l'âme en Dieu, ne serait-elle ainsi que le pur amour, l'indifférence et la contemplation passive des quiétistes ?

Il faut distinguer à cet égard entre deux formes opposées du quiétisme. Sous prétexte que la contemplation est un état passif, certains quiétistes — et plusieurs formules de Mme Guyon se rapprochent étrangement d'une pareille doctrine — développent une conception de la vie spirituelle qui conduit à des pratiques dégradantes. Ainsi soutient-on de la contemplation : qu'elle peut être continuelle, toute âme étant capable d'y accéder directement et de s'y maintenir indéfiniment ; que, par suite, elle dispense de tout acte explicite de vertu, l'oraison devant être exclusive de toute prière et de toute pensée, et toute action quelle qu'elle soit devenant une imperfection ; qu'enfin elle rend inutile tout effort pour résister aux tentations, celles-ci n'étant que des épreuves dont il n'y a pas lieu de se tourmenter, et les actes qui en résultent cessant dès lors d'être répréhensibles. Des conséquences immorales doivent fatalement découler de principes, qui définissent une attitude où l'abandon à Dieu devient inertie. C'est pourquoi, parmi les quiétistes, d'aucuns, comme Fénelon, réagissent contre ces tendances et s'efforcent de définir la passivité mystique en termes plus justes. Il est alors

¹ *Ibid.*, Article XXXV ; p. 279.

précisé : que l'état contemplatif n'autorise aucun désordre, et que, par conséquent, toute tentation doit être combattue, dès qu'elle se présente ; que la vie contemplative exclut sans doute l'empressement d'une activité inquiète, mais que cependant elle suppose des actes très réels, où se manifeste la coopération du vouloir ; que toute âme enfin doit reprendre l'exercice de la méditation discursive, chaque fois que la contemplation, qui lui était devenue habituelle, vient à cesser. Sous le nom de passivité, il ne s'agit point d'une inaction intérieure et d'une indolence, qui plongent l'âme dans un état d'apathie totale et qui l'anéantissent. A un quiétisme exalté, qui risque d'avilir, s'oppose un quiétisme plus prudent, dont les affirmations constituent un idéal de perfection très élevé.

C'est ce dernier quiétisme que Fénelon veut justifier. Il entend bien qu'on doit s'abandonner entièrement à la conduite de Dieu ; mais il précise aussitôt que cet abandon suppose un dépouillement total de soi. Quand les mystiques parlent de suspendre en eux toute activité, « ils ne veulent retrancher que cette excitation inquiète et empressée, par laquelle on voudrait prévenir certaines grâces, ou en rappeler à contre-temps les impressions sensibles après qu'elles sont passées, ou y coopérer d'une manière plus sensible et plus marquée qu'elles ne le demandent de nous. En ce sens l'excitation ou activité doit effectivement être retranchée. Mais, si on entend par l'excitation une coopération de la pleine volonté et de toutes les forces de l'âme à la grâce de chaque moment, il faut conclure qu'il est de foi qu'on doit s'exciter en chaque moment pour remplir toute sa grâce » ¹. En d'autres termes, on doit se préparer à la recevoir et l'attirer à soi, sans chercher à se la donner par son propre effort : il faut la mériter. Or, Maine de Biran ne dit pas

¹ *Ibid.*, Article XI ; p. 202.

autre chose. Décrivant la vie de l'esprit et se proposant de définir le sentiment de l'âme qui se trouve élevée jusqu'à Dieu, il déclare avec une parfaite netteté : « ce sentiment est celui du repos de l'âme après et non avant l'effort ¹ ». Et, revenant ailleurs sur la même idée, il ajoute : « les quiétistes pèchent en ce qu'ils font abstraction des actes du libre arbitre, ou des opérations de l'esprit sur les idées, comme condition de l'influence sensible de la grâce sur les états de calme et de bonheur de l'âme » ². Il est ainsi d'accord avec Fénelon, pour écarter toute conception de la vie mystique qui préconiserait l'inaction absolue ; comme Fénelon, il considère que la vie contemplative doit être précédée par des efforts qui assurent un complet détachement de soi. Bref, s'il penche volontiers vers le quiétisme, il ne retient de celui-ci que les éléments les plus orthodoxes et les thèses les plus conformes à l'enseignement de la tradition.

Maine de Biran est hostile à tout sensualisme ; mais il accueille un mysticisme, qui enseigne la douceur et la passivité de l'extase. « Le véritable amour consiste dans le sacrifice entier de soi-même à l'objet aimé. Quel que soit cet objet, dès que nous l'aimons pour lui, en raison de sa perfection idéale ou imaginaire, dès que nous sommes disposés invariablement à lui sacrifier notre existence, notre volonté propre, si bien que nous ne voulons plus rien qu'en lui et pour lui, en faisant abnégation complète de nous-mêmes, dès lors notre âme est en repos, et l'amour est le bien de la vie » ³. C'est pourquoi l'abandon de l'âme qui se remet à Dieu, sans réserve ni regrets, constitue, d'après lui, le terme ultime de tout progrès spirituel.

¹ *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. III, § 1^{er} ; éd. N., t. III, p. 525.

² *Ibid.*, § 3 ; p. 551.

³ *Journal intime*, juin 1822 ; éd. N., p. 377 ; éd. L. V., t. II, p. 292-293.

*
* *

Les grandes lignes de la description biranienne se dégagent, en définitive, avec toute la clarté désirable. L'épanouissement de la vie spirituelle y est présenté comme une conquête, dont les étapes sont fortement marquées. Au seuil de cette vie apparaissent d'abord les misères et les faiblesses, dont l'organisme est la cause : Maine de Biran se refuse à y voir un mal positif ; il en traite comme d'une déficience qui doit être surmontée. Préludant aux faveurs divines, viennent ensuite les efforts par lesquels l'homme se prépare à recevoir la grâce : œuvre lente et douloureuse, qui exige la mobilisation de toutes les énergies, mais dont le terme est une métamorphose ; un secours, venu d'en haut, l'achève, apportant à la nature l'appui qu'elle réclame et sans lequel elle ne pourrait s'élever, illuminant la vie et donnant accès à un monde nouveau. Le règne de la grâce s'étend alors : l'action divine pénètre la nature ; elle la meut, l'anime et la transfigure ; l'être humain cesse de songer à soi ; son vouloir n'est qu'abandon et passivité. Du premier moment de ce progrès au dernier, il ne s'agit donc que de la prise de possession de l'âme par Dieu. Par son libre consentement, la nature se laisse envahir et vivifier : elle est divinisée par la grâce ; ce n'est plus elle qui agit, mais Dieu agit en elle.

Il faut bien souligner cependant le rythme, suivant lequel s'effectue ce progrès. Maine de Biran ne conçoit pas que par ses propres efforts, l'homme puisse rien produire qui ressemble aux effets de la grâce ; il écarte même de façon très nette l'idée d'un développement continu de la nature, qui donnerait directement naissance à des états mystiques : de l'effort à la grâce, il y a, d'après lui, discontinuité. Certes, il reconnaît volontiers que la nature doit se préparer à recevoir l'aide qu'elle

attend : par la discipline qu'elle s'impose, elle doit créer en elle une attitude analogue à celle que provoquerait une motion surnaturelle ; celle-ci venant à se produire par la suite ne se perdra donc pas, mais viendra s'insérer dans des déterminations déjà prêtes : elle se glissera dans des formes élaborées avant elle, comme une pensée vivante dans une phrase toute faite. Mais quelle que soit l'importance des dispositions prises sur le plan de la vie humaine, la grâce demeure indépendante : elle ne relève que d'elle-même ; avant de se mêler à la nature, elle doit d'abord faire irruption, comme la source qui jaillit ; elle éclate et s'offre à la conscience, comme un principe qui la dépasse : plus tard, elle pourra s'incliner vers la nature et s'y fondre, mais il faut qu'auparavant elle s'affirme. C'est, en somme, la grâce qui vient chercher l'effort et le transfigurer : elle l'évoque, lui insuffle une vie nouvelle et le fait participer à un monde plus haut ; elle l'absorbe, en se communiquant à lui. Il y a transmutation de la nature par une initiative divine.

Aussi ne saurait-on parler d'un dualisme qui opposerait irréductiblement la vie humaine et la vie spirituelle. Il est vrai qu'entre la nature et la grâce il y a coupure : on ne passe pas insensiblement de l'une à l'autre, et l'action de Dieu demeure indépendante des dispositions humaines. Il ne s'ensuit pas toutefois qu'il y ait ici simple juxtaposition de deux forces, qui s'équilibreraient sans s'unir profondément. De fait, tout exclut l'idée de dualisme absolu. Si l'on n'envisageait dans la vie spirituelle que le rapprochement tout extérieur de deux éléments hétérogènes, on ne s'expliquerait pas que les manifestations de la grâce viennent se confondre avec celles de la nature et que la motion divine finisse par se traduire sous forme de mouvements et de gestes humains. Bien plus, on ne concevrait pas que, sur ce plan, la personnalité puisse se maintenir, puisque, dans la mesure où la grâce agirait, elle devrait éclipser l'effort

et produire l'absorption totale en Dieu. La jonction qui s'opère à l'intérieur d'un même sujet entre ces deux ordres de réalités implique qu'il n'y ait pas séparation radicale. Déjà la vie humaine a révélé que les déterminations organiques et les initiatives de l'effort ne constituent pas les deux pièces d'une machine, mais supposent une unité profonde. Entre le déploiement du vouloir et l'effusion de la grâce il doit donc exister une union semblable. Sans doute ne peut-on s'élever par une marche régulière de l'effort à la grâce ; mais il y a pénétration de la grâce dans l'effort et passage de l'ordre supérieur à l'ordre inférieur. C'est pourquoi Maine de Biran ne peut imaginer que la vie spirituelle soit faite de la simple juxtaposition de deux forces distinctes.

Il la conçoit de façon beaucoup plus souple et plus complexe. L'image d'un rapprochement spatial de deux éléments doit être écartée ici encore au profit de celle d'une hiérarchie de plans subordonnés entre eux. L'éclosion de la vie spirituelle s'accomplit, en effet, en plusieurs phases. Envisagées à l'aube de leur développement, celles-ci suggèrent l'idée de discontinuité. Mais, considérées au terme de leur épanouissement, elles révèlent une continuité profonde. Plutôt qu'un dualisme, il convient de définir à cet égard une participation vivante et mystérieuse. La nature semble inconciliable avec la grâce, parce que d'elle-même elle ne peut en produire les effets. De son côté, la grâce paraît s'accorder avec la nature, parce qu'elle s'y répand et s'y termine. Ne serait-ce pas la preuve que la nature n'existe au fond qu'en vertu d'une participation virtuelle à l'être même de Dieu ? Seule la motion divine lui peut communiquer une force qui l'élève à un plan supérieur. Elle s'insinue dans l'effort qui la prépare ; elle le révèle à lui-même et l'illumine d'une clarté qui l'achève. Elle assure, de ce fait, la participation de l'inférieur au supérieur. C'est dire que tout progrès spirituel est marqué par un mou-

vement de divinisation croissante. On ne peut en donner une représentation statique, qui définisse seulement un équilibre. Il doit être ressaisi dans son élan. Il est un amour, dont l'effusion se perçoit à travers les bienfaits qu'il procure, et qui soulève le vouloir en y éveillant une docilité féconde : par son appel, il le fait exister. Pour le connaître, il faut, par conséquent, s'abandonner à lui.

Mais, en définitive, l'expérience mystique ne le laisse qu'entrevoir, comme dans un obscur éblouissement. Pour se hausser jusqu'au plan de la spiritualité pure où s'accomplit un tel progrès, il a certes fallu renoncer aux démarches d'une pensée exclusivement humaine ; il a fallu consentir au renoncement suprême ; il a fallu se faire humble et soumis à des suggestions divines. Un monde s'est alors ouvert, laissant percevoir l'ineffable. Le sens de la vie spirituelle s'est trouvé défini, tout progrès n'étant qu'une participation chaque jour plus intense à l'ardeur de la grâce. De révélation complète, il fut cependant impossible d'en avoir. En dépit des perspectives entrevues, la connaissance des réalités surnaturelles a toujours été imparfaite et déficiente. Dieu, qui s'y fait sentir, dépasse l'homme de si haut, que celui-ci ne peut le voir pleinement et être tout à lui : au niveau de l'effort, il pouvait saisir intégralement le vouloir par lequel se manifestait son être ; mais sur le plan religieux, il demeure nécessairement en deçà de la puissance divine. C'est pourquoi toute connaissance est ici incomplète. Pour concevoir la participation suprême, à laquelle Dieu le convie, l'homme n'a qu'une ressource : le don de soi.

CONCLUSION

L'EXPÉRIENCE ET LE RÉEL

L'expérience biranienne de l'effort et de la grâce est d'une signification profonde. Sans doute, la philosophie qu'elle apporte ne constitue pas un système complet. Elle n'offre pas au métaphysicien une de ces vastes synthèses, où tous les problèmes ont leur place et où toutes les difficultés reçoivent une solution. Elle présente une étude plus restreinte et plus humble. C'est pour s'assurer le calme et la paix de l'âme, que Maine de Biran a été conduit à l'analyse de la nature humaine. Cette analyse, la recherche des caractères qui définissent l'homme, et les démarches qui permettent ensuite d'atteindre l'absolu, l'ont seules intéressé. Il n'a fait porter son enquête que sur un ordre limité de questions. Son œuvre n'a donc pas l'ampleur d'une doctrine, qui envisage tous les sujets de spéculation, et qui développe en toutes ses parties une même vision du monde. Elle n'est pas cependant sans ouvrir des perspectives, dont l'étendue ne saurait être immédiatement mesurée. Elle est originale et hardie, et les formules qui la résument n'en laissent pas voir aussitôt toute l'importance. Par la seule méditation du problème qui le retenait, Maine de Biran a su s'élever à des conceptions dont la portée est infinie. Les idées entrevues ont rejailli, elles ont renouvelé les questions et déterminé l'apparition d'un esprit nouveau. De l'enquête lentement conduite, et menée sans autre souci que celui de mieux connaître l'homme, une

véritable révolution est sortie. Maine de Biran a vu quelque chose : il l'a dit très simplement, avec gaucherie peut-être, mais avec insistance ; et désormais la philosophie n'est plus ce qu'elle était avant lui.

Historiquement, l'apparition de l'œuvre biranienne marque une rupture avec les traditions philosophiques du passé. Aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, deux grands courants se sont dessinés dans la spéculation métaphysique : l'un, issu de Descartes ; l'autre, de Locke. De Descartes dérivent toutes les doctrines qui mettent au premier plan l'étude des sciences physico-mathématiques. Ces doctrines se proposent de ressaisir, à travers des manifestations différentes, l'activité intellectuelle qui est constitutive du savoir humain. Elles s'orientent vers une connaissance profonde de l'intelligibilité que cache le réel. De ce fait, la réflexion sur la pensée scientifique leur permet d'effectuer avec succès le passage à l'absolu. Elles reconnaissent, du moins, la possibilité de construire une ontologie. C'est ce que nient, au contraire, les philosophes qui se rattachent à Locke. D'après eux, il ne peut être question que de décrire des faits, tout effort pour atteindre la nature des choses étant illusoire. La seule tâche qu'ils se reconnaissent la force de mener à bien, est celle qui consiste à classer les données de l'expérience suivant leur degré de complexité. L'absolu leur paraît inaccessible et d'ailleurs inutile à connaître. Ils ne rêvent que d'analyse logique, comme si le savoir n'impliquait qu'un travail de décomposition et de classification. Entre ces deux tendances, qui s'affirment profondément différentes, des compromis s'ébauchent parfois. L'œuvre de Kant en est un exemple : il y est tenu compte, comme chez Descartes, de l'opération intellectuelle qui fait la valeur de la science ; mais il y est avoué aussi, comme chez Locke, que la raison est impuissante à saisir l'absolu. Ce sont néanmoins les deux mêmes sources d'inspiration, qui partout se retrou-

vent, mêlées ou distinctes. Tantôt on prend en considération l'intelligibilité, dont les sciences physico-mathématiques offrent le modèle ; tantôt on se propose un idéal de classification, qui assimile les choses à des concepts logiques. Dans le premier cas, il est permis de conclure, suivant une perspective rationaliste, soit à la possibilité, soit à l'impossibilité d'une connaissance absolue ; dans le second cas, il faut nécessairement conclure, conformément aux tendances de l'empirisme, à l'impossibilité d'atteindre les choses en soi. Mais, au total, mathématiques et logique sont toujours les deux disciplines envisagées. C'est à elles que s'est toujours alimentée la réflexion philosophique, au début des temps modernes.

Or, Maine de Biran met fin à cette double tradition. Sans méconnaître l'utilité d'une analyse dont le but est de démêler des rapports logiques, sans nier non plus l'importance de l'activité constructrice par laquelle l'esprit élabore la science, il s'engage délibérément dans une voie nouvelle. Devant les grands problèmes de la philosophie, il n'évoque ni les mathématiques, ni la logique ; il ne fait appel qu'à l'observation directe de la vie. Tout l'y pousse, en vérité. Plusieurs médecins, au xviii^e siècle, ont repris certaines vues d'Aristote, et les théories vitalistes qu'ils ont développées ont obtenu un renouveau de faveur. Il est lui-même porté, par tempérament et par goût personnel, vers l'observation de son être physique et moral. Aussi, toutes les manifestations de la vie l'attirent invinciblement, les plus secrètes et les plus humbles, comme les plus pures et les plus hautes. Elles le retiennent, le captivent et l'émeuvent, pour devenir finalement l'unique objet de son enquête. Maine de Biran est le premier, dans les temps modernes, qui ait cherché l'appui, dont la spéculation a besoin, dans l'étude de la vie. Celle-ci est au reste envisagée par lui avec toutes les précautions requises. Jamais il ne

tente de la réduire à quelque mécanisme corporel. Il lui reconnaît, au contraire, une originalité qui en assure l'indépendance, et, pour la mieux définir, il l'examine successivement sous toutes ses formes, biologiques, psychologiques, et religieuses. Bien plus, il s'efforce chaque fois de la ressaisir dans le dynamisme, qui en permet le développement, et non dans tel ou tel caractère statique, abstraitement isolé. Mais cet effort suppose un contact direct. Pour sa part, Maine de Biran ne s'explique les démarches de la vie, que parce qu'il appréhende intérieurement la force qui s'y déploie. Il découvre ainsi, dans toute activité, plus qu'un simple phénomène, sans prétendre toutefois y trouver l'absolu. Il parle de réalités, inégalement profondes, mais dont l'essence n'est connue que de celui qui s'y incorpore. C'est dire qu'il inaugure par son initiative une méthode et une doctrine, toutes deux originales.

Une méthode d'abord. Maine de Biran se refuse à recourir à des méthodes toutes faites et déjà constituées. De ce que tels ou tels procédés de recherche se sont révélés féconds dans un domaine particulier, il ne s'ensuit pas qu'ils puissent être érigés en norme universelle, ni qu'ils puissent être employés sans discernement. Sur le plan de l'abstraction pure, les jugements *a priori* et la déduction logique conviennent sans doute : le succès des sciences mathématiques en fait foi. Par ailleurs, l'observation objective des faits permet une description exacte des phénomènes extérieurs : il y est donc fait appel dans les sciences physiques. Mais rien ne justifie l'extension brutale de ces méthodes. Il serait absurde de vouloir les transposer, sans modifications, d'un ordre de recherches, où elles ont donné des résultats, à un nouvel ordre de recherches, qui a ses exigences propres. Les tentatives faites en ce sens n'ont jamais réussi. Maine de Biran l'a constaté, lorsqu'il a repris l'étude de la vie psychologique, esquissée par Locke, Condillac et

les idéologues, et qu'il a tenté, pour son compte, l'analyse de la pensée. Il s'en est encore aperçu, quand il a commencé l'examen du problème de l'absolu, et qu'il s'est interrogé sur la valeur des théories cartésiennes. On n'emprunte pas à des disciplines organisées une méthode et des procédés de recherche. Devant un problème nouveau, c'est par un effort personnel de pensée qu'il importe de réagir. Maine de Biran estime donc qu'il convient de se mettre à l'œuvre, avant de spéculer sur les conditions de la recherche. Il ne s'agit point de définir à l'avance les principes d'une méthode universelle, pour les proposer ensuite à l'esprit en quête de vérité. Plus simplement, mais plus profondément, il faut procéder, par une initiative originale, aux premières investigations, dont seuls les résultats peuvent orienter les efforts ultérieurs. La méthode doit être inventée dans les démarches mêmes qui en constituent l'application.

Qu'est-ce à dire en pratique ? Maine de Biran proclame la nécessité d'aborder la recherche, sans s'imposer une méthode déjà codifiée. Il s'ensuit, par conséquent, que l'effort d'investigation doit être souple et vivant ; loin de se poursuivre avec la régularité d'une réflexion dirigée par une technique sûre, il se déroule nécessairement dans la confusion et l'obscurité ; quand la solution apparaît, elle est le dénouement d'une crise. Cette crise, elle comporte, en fait, trois temps : d'abord, la constatation d'un échec, sur le plan d'explication primitivement choisi ; — puis, un saut brusque, insensé pour qui ne s'y risque, mais simple pour qui s'y résoud, sur un plan où devient possible l'intuition libératrice ; — enfin, la vision des difficultés résolues par le retour vers le plan des observations initiales. La découverte de l'effort s'est effectuée suivant ce rythme : Maine de Biran a d'abord montré que, d'un point de vue purement physiologique, l'activité volontaire ne peut s'expli-

quer ; il s'est ainsi résolu à une initiative hardie, et, d'un bond, il s'est transporté à l'intérieur de l'effort qu'il entendait ressaisir, l'appréhendant de la sorte dans une espèce de contact direct et non plus à travers des manifestations extérieures toujours déficientes ; d'elles-mêmes les difficultés se sont alors dénouées, et, l'unité de l'être humain apparaissant, Maine de Biran a pu suivre, par un travail d'analyse, les différentes modalités de la vie psychologique. A son tour, la révélation de la grâce a comporté les mêmes étapes : il a été prouvé que le raidissement du vouloir est stérile, et qu'il ne donne pas l'absolu ; mais ensuite, dans le renoncement et l'abandon à un appel suprême, une certitude s'est brusquement révélée, apportant lumière et paix, et faisant sentir la présence mystérieuse de Dieu ; la plénitude à laquelle toute âme aspire ayant été trouvée, le sens de la vie humaine s'est vu de ce fait défini. Sans doute, ces deux expériences de l'effort et de la grâce ont certaines caractéristiques qui leur sont propres : dans l'expérience de l'effort, c'est à l'initiative du sujet qu'est due la découverte ; dans l'expérience de la grâce, c'est de la volonté divine que dépend la révélation. Mais dans les deux cas, c'est toujours par le brusque passage d'un plan d'explication à un plan supérieur, que s'accomplit le progrès. Toute recherche implique ce libre mouvement de témérité folle et sûre, par lequel une pensée se dépouille d'habitudes et de connaissances étroites, afin de renouveler, dans l'aventure qu'elle tente, son savoir et ses forces. La méthode s'y confond avec la recherche.

Maine de Biran esquisse par là une théorie profonde de l'expérience : non qu'il propose à son tour une méthode universelle, dont l'application se ferait sans peine ; mais il dégage des démarches douloureusement effectuées par lui, les caractères auxquels se reconnaît toute expérience véritable. A ses yeux, une expérience authentique se reconnaît à deux signes : il faut que

devant l'objet qu'il cherche à connaître, le sujet éprouve un sentiment de certitude concrète, de chaleur et d'intimité, tel qu'en procure seule une présence immédiate ; mais il faut aussi que par ce contact avec une réalité nouvelle, le sujet obtienne la solution de difficultés dont il n'avait pas encore su s'affranchir. C'est dire que toute démarche expérimentale s'accomplit entre deux plans de pensée. Des questions se posent d'abord, qui ne reçoivent aucune réponse et paraissent même insolubles sur le plan de pensée initial. C'est seulement sur un plan supérieur qu'une solution pleinement satisfaisante peut être trouvée ; mais elle se présente alors avec tous les caractères d'une évidence irrésistible et comme dans une appréhension immédiate. Dans l'intuition directe et vécue, qui s'obtient sur ce plan plus élevé, les obscurités premières disparaissent. Une progression s'est faite, qui a conduit à une conquête. Trouver sur un plan de pensée l'explication de problèmes qui avaient surgi sur un plan inférieur, et saisir cette explication par une vue simple et directe ; bref, obtenir la vision apaisante d'une solution, par l'appréhension immédiate du réel : tel est le mouvement qui caractérise une expérience, mouvement complexe pour qui veut le décrire du dehors, mais infiniment simple pour qui consent à le reproduire et à le vivre. Ce n'est pas que ce mouvement suffise à définir une méthode : on ne saurait chercher dans l'analyse qui en est faite l'indication de règles toutes constituées, suppléant à l'effort d'invention ; on y doit voir seulement une description tout extérieure, à laquelle manque, par définition, l'élan même de la pensée : cet élan correspond toujours à une croissance spirituelle, qui exige initiative personnelle et liberté. La méthode par elle-même n'est rien, sans une recherche effective : aussi n'existe-t-elle en fait que par l'œuvre qui la fonde.

Une doctrine également originale prolonge, en effet, la méthode biranienne. L'expérience qui progresse par

bonds successifs révèle à qui l'interroge et l'écoute, l'existence de plusieurs vies hiérarchisées. Pour connaître l'homme, il faut par conséquent les distinguer avec soin. Au plus bas degré, se déroule la vie animale : elle est faite d'impressions organiques obscures et confuses, dont les répercussions parfois sont considérables, mais qui échappent toujours à la conscience claire ; c'est donc à la physiologie qu'il appartient d'en faire l'analyse et d'en classer les principales fonctions. Vient ensuite la vie humaine : elle suppose l'apparition de l'effort volontaire, dont dépendent toute activité comme toute conscience ; elle comporte un développement, qui la fait passer d'un stade où le vouloir est assoupi, au degré qui implique l'affranchissement total de l'effort ; mais, en tout cas, elle exige, pour être saisie dans son dynamisme, qu'il soit fait appel à l'aperception immédiate. C'est alors qu'éclôt la vie spirituelle : avant d'être connue, celle-ci réclame qu'on se dépouille de soi, pour se laisser entièrement à la conduite de Dieu ; mais elle produit bientôt une passivité lumineuse et paisible, où s'achève, avec le secours de la grâce, une transfiguration. Entre ces trois vies il existe, au reste, une certaine indépendance de fait, car nul progrès régulier ne permet de passer de la première à la seconde, puis de la seconde à la troisième. Aucune complication de l'affectivité pure ne produit le moindre vouloir : de l'une à l'autre il y a coupure. Aucune tension du vouloir n'équivaut à l'effusion de la grâce : de l'une à l'autre il y a encore coupure. Le réel étant ainsi perçu à travers une série de plans étagés en profondeur, il n'est que juste de dire que Dieu est à l'âme ce que l'âme est au corps. La discontinuité, qui caractérisait le mouvement de recherche, se retrouve, en définitive, dans la doctrine : l'homme doit être défini suivant une perspective qui suppose l'existence d'ordres bien distincts.

Est-ce à dire que Maine de Biran reprenne purement

et simplement une pensée de Pascal? Faut-il ne voir dans la théorie biranienne des trois vies que la reprise, en termes psychologiques, de la théorie pascalienne des trois ordres? On sait, en effet, que Pascal distinguait déjà trois ordres de réalités : l'ordre des corps, l'ordre des esprits, l'ordre de la charité. On sait aussi qu'entre ces trois ordres il reconnaissait une distance infinie : d'après lui, chaque ordre pose une transcendance par rapport à l'ordre inférieur, en sorte qu'il est impossible de s'élever de l'un à l'autre par progrès continu ; tous les corps ensemble ne sauraient produire la moindre pensée, de même que tous les corps et tous les esprits ensemble ne peuvent faire naître le plus petit mouvement de charité. Pascal affirmait qu'il s'agit en ce cas de différences irréductibles. Il semble donc qu'en séparant à son tour la vie animale, la vie humaine et la vie spirituelle, Maine de Biran retrouve une doctrine qui n'est pas neuve. Et de fait, il a soin, lui aussi, de souligner qu'entre ces trois vies qu'il oppose, il y a solution de continuité. Sa pensée est cependant plus précise que celle de Pascal, et, à certains égards, elle la transforme. Pascal n'insistait que sur la discontinuité des trois ordres ; il ne songeait qu'à faire sentir la distance infinie qui les sépare. Maine de Biran, certes, ne rejette pas cette idée ; mais il ajoute que cette discontinuité ascendante n'exclut pas une continuité, qui s'établit par la descente. A ses yeux, il suffit de coïncider avec l'effort, pour obtenir, par voie de dégradation, la passivité des affections sensibles ; il est également possible de retrouver l'élan du vouloir, au terme de cette motion surnaturelle qui a sa source en Dieu. Du plan de la spiritualité pure on glisse donc insensiblement jusqu'aux déterminations organiques d'une vie tout animale. Que ces indications puissent s'accorder sans peine avec la théorie de Pascal, nul ne le conteste. Il importe toutefois de signaler l'originalité qui appartient à Maine de Biran. Avec

lui s'ébauche une doctrine, obscure peut-être, mais profonde, qui repose sur l'idée de participation.

La vie doit effectivement se concevoir, comme une participation de l'inférieur au supérieur : autrement, la continuité descendante, qui s'oppose à la discontinuité ascendante, n'aurait aucun sens. Les formes inférieures d'existence, — les affections organiques par rapport à l'effort volontaire, puis l'effort volontaire par rapport à la grâce, — n'ont de réalité que par une participation virtuelle aux formes supérieures. Elles n'en sont que le prolongement ; elles peuvent seulement les annoncer. En elles doit donc subsister, latente, obscure et comme prête à jaillir, la puissance transcendante, sans laquelle elles ne seraient rien. Les formes supérieures, au contraire, — c'est-à-dire le vouloir par rapport aux impressions sensibles, puis la grâce par rapport au vouloir, — confèrent aux formes inférieures, par lesquelles elles se terminent, la réalité qui leur appartient. Elles ont une puissance, qui donne l'être à ses propres manifestations. Par elles se produit l'apparition des prolongements, qui les traduisent en termes où elles se dispersent, mais dont elles restent les inspiratrices. Tout se passe, en définitive, comme si des remous surgissaient d'abord. Ces remous ne sont, en réalité, que l'effet d'une force cachée qu'ils précèdent. Elle éclate enfin, cette force, les éclairant et leur donnant un sens. Mais, dans son initiative, elle ne fait que s'insinuer en des déterminations qu'elle-même a suscitées. En deçà de cette force, tout devient inexplicable, obscur, incohérent, parce que l'agitation inférieure ne laisse pas voir la puissance profonde qu'elle cache. Par contre, tout s'explique, s'éclaire et s'ordonne, dès que l'on peut s'identifier à cette force, dont dépend la confusion première. C'est pourquoi l'effort est mieux connu que la grâce. L'homme est capable de s'identifier intégralement à lui, tandis qu'il ne peut jamais s'assimiler totalement à elle. Aussi la vie humaine

est-elle appréhendée dans son principe, alors que la vie spirituelle est toujours vécue comme un mystère, *per speculum et in ænigmate*. Pour s'élever à une connaissance intégrale et parfaite, il faudrait pouvoir coïncider avec Dieu : de ce point de vue suprême, l'unité du monde apparaîtrait sans doute, comme apparaît l'unité d'un acte simple. C'est dire que la vie est un mouvement au rythme singulier, qu'elle implique une lente et douloureuse croissance, qu'elle ne se termine point sous sa forme actuelle et qu'elle suppose une participation sans cesse accrue à l'être même de Dieu.

De ce fait, l'enseignement que laisse Maine de Biran est unique. Chez lui, méthode et doctrine constituent un ensemble original, dont on ne saurait disjoindre les éléments. Jamais la méthode n'est définie en dehors de la recherche effective, puisqu'elle se crée au moment de l'investigation et qu'elle exprime seulement les démarches de l'esprit en quête de vérité. De même, la doctrine n'est pas conçue indépendamment des procédés, par lesquels elle s'est élaborée, et qui lui donnent un sens. Méthode et doctrine sont solidaires. S'engager en une voie qui exige l'appréhension immédiate du réel, et définir en même temps le réel par le degré de participation à l'être de Dieu, c'est esquisser une philosophie qui forme un tout. Par abstraction, on y peut distinguer deux aspects, l'un méthodologique et l'autre doctrinal ; mais ces deux aspects ne traduisent au fond qu'une même attitude. Maine de Biran se soumet au réel, pour en mieux percevoir la courbe ; il suit dans sa marche les sinuosités du terrain, et il décrit ensuite le terrain par les sinuosités de sa marche ; ce qu'il dit n'est que l'image de ce qu'il fait. Aussi doit-on répéter de lui que son œuvre constitue moins un système qu'un itinéraire philosophique. Elle raconte un voyage, lentement accompli, traversé d'imprévus, mais poursuivi patiemment. Sans doute la mort en a-t-elle interrompu le récit ; mais

le chemin parcouru mène déjà loin, et nette en est la direction. Les étapes y sont clairement marquées ; elles jalonnent la route et offrent une suite de points de vue. Il serait par conséquent illusoire de prétendre enfermer l'œuvre biranienne dans une formule simple ; elle est plutôt un guide. Sur le chemin qui conduit à Dieu, Maine de Biran, à plusieurs reprises, se retourne et dit ce qu'il voit : la vision alors définie paraît une doctrine, tandis que la montée suggère le principe d'une méthode ; mais, en somme, l'effort de montée et les visions partielles correspondent au même pèlerinage. Maine de Biran est toujours ce voyageur timide et sincère, qui effectue des conquêtes par l'humilité.

Or, cette démarche suppose un sens profond du réel. Cette attitude de voyageur et de pèlerin, en fonction de laquelle se précisent et la méthode et la doctrine, ne peut se conserver que si l'esprit se fait docile, acceptant la confusion et l'obscurité, pour mieux s'ouvrir ensuite et mieux voir. Ainsi, d'après Maine de Biran, la réalité des choses ne doit pas se mesurer à leur intelligibilité. Descartes et Leibniz, au *xvii^e* siècle, rêvaient sans doute de tout comprendre et de tout réduire en idées claires et distinctes. Au *xviii^e* siècle, Condillac se proposait également d'obtenir une explication intégrale de la vie psychologique. Tous exigeaient une intelligibilité absolue. Maine de Biran y renonce. Ou plutôt, il s'aperçoit que la pensée ne peut saisir immédiatement le réel en toute sa profondeur. Il devine que les choses se répartissent sur plusieurs plans. Loin de tout fausser par un souci d'explication rigide, il consent donc à se plier. Il épouse en quelque sorte le réel, sans le réduire violemment à l'unité. Il accepte qu'il y ait de l'inexplicable. Mais par là il opère en lui le renversement de pensée, qui assure un véritable progrès spirituel. Au contact des choses reconnues d'abord inintelligibles, l'esprit s'élargit. Par l'effort qu'il fournit et par la lumière qu'il reçoit, il naît à une

existence nouvelle. La croissance intérieure permet la connaissance interdite. De telles ressources, en vérité, n'existaient pas dans l'intellectualisme de Descartes ou de Condillac. Par définition, l'entendement ne comportait aucun devenir. Si par hasard quelque chose échappait à la pensée, celle-ci ne pouvait nourrir aucun espoir. Toute transformation profonde lui était impossible. Au total, Maine de Biran est seul à concevoir cette évolution vers une connaissance plus haute. En suivant les articulations du réel et en assouplissant les habitudes trop raides de son intelligence, il devient capable d'une exploration que nul n'avait tentée : il parcourt des terres aux formes mal décrites ; il met à nu des richesses, dont l'inventaire n'est pas clos.

Il est donc de tous les philosophes du passé le plus actuel. De fait, l'histoire du xix^e siècle montre que, par son initiative, il a inauguré une philosophie, dont les possibilités étaient inépuisables : les œuvres de Ravaisson, puis de M. Bergson, en font foi. Mais l'examen même de l'attitude biranienne le laissait prévoir. Faire appel non plus à tel ou tel type de spéculation, mais à la vie ; suivre celle-ci sous toutes ses formes, accueillant parfois l'obscur, le contradictoire et l'incohérent, mais cherchant toujours à se hausser, par des démarches inédites, au niveau du réel ; dévoiler ainsi un monde qui s'étale en profondeur, où rien ne se confond, où tout se tient cependant, et dont l'être, à quelque degré qu'on l'envisage, suppose toujours un au delà, auquel il participe : c'était ouvrir, en vérité, des perspectives infinies. C'était dire qu'il faut se garder de construire un système, où soit présentée, comme dans un tableau, la synthèse des choses ; c'était ajouter aussi qu'on doit procéder à des investigations, qui se recoupent, se complètent et se corrigent, afin de ne voir que ce qui est solide et de ne décrire que ce qu'on a vu. Maine de Biran a eu le mérite d'effectuer le premier cette conver-

sion nécessaire. Aussi est-il permis de se demander, avec M. Bergson, « si la voie que ce philosophe a ouverte n'est pas celle où la métaphysique devra marcher définitivement » ¹.

¹ Bergson, *La philosophie*, dans « La science française », Paris, 1915, p. 15.

APPENDICE BIBLIOGRAPHIQUE

I. — ŒUVRES DE MAINE DE BIRAN

A. — Histoire des manuscrits.

Les œuvres de Maine de Biran n'ont été publiées pour la plupart qu'après la mort de leur auteur. L'histoire de ces publications successives est assez complexe, mais de bons exposés en ont été faits par Naville et par Tisserand :

NAVILLE, *Histoire des manuscrits inédits de Maine de Biran*, publiée dans le volume, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, Paris, 1857.

TISSERAND, *Sur le legs des manuscrits inédits de Maine de Biran à l'Institut de France*, Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, 1910.

TISSERAND, *Note bibliographique*, publiée dans l'édition séparée du *Mémoire sur les perceptions obscures*, Paris, 1920.

B. — Principales éditions.

Une édition définitive des *Œuvres de Maine de Biran* a été entreprise par TISSERAND avec le concours de l'Institut de France. Neuf volumes ont déjà paru : t. I^{er}, *Le premier journal*; t. II, *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser*; t. III-IV, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*; t. V, *Les discours philosophiques de Bergerac*; t. VI-VII, *Correspondance philosophique*; t. VIII-IX, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Paris, Alcan, 1920-1932.

Avant que soit achevée cette publication, il est cependant nécessaire de recourir encore aux anciennes éditions :

Œuvres philosophiques de Maine de Biran, publiées par VICTOR COUSIN, 4 vol., Paris, 1834-1841.

Œuvres inédites de Maine de Biran, publiées par ERNEST NAVILLE avec la collaboration de MARC DEBRIT, 3 vol., Paris, 1859.

Nouvelles œuvres inédites de Biran, publiées par ALEXIS BERTRAND, 1 vol., Paris, 1887.

A ces éditions il convient d'ajouter également quelques publications de moindre importance, dont certaines parties, au moins, n'ont pas été rééditées :

NAVILLE, *Stapfer et Maine de Biran*, Revue chrétienne, juin 1890.
MAYJONADE, *Pensées et pages inédites de Maine de Biran*, Périgueux, 1896.

TISSERAND, *Six manuscrits inédits de Maine de Biran*, Revue de métaphysique et de morale, mai 1906.

TISSERAND, *Note sur l'idée d'existence*, Paris, 1909.

DE LA VALETTE-MONBRUN, *Lettres politiques inédites de Maine de Biran à M. Lainé (1816-1818)*, Le Correspondant, août 1913.

TISSERAND, *Quatre nouveaux manuscrits inédits de Maine de Biran*, Revue de métaphysique et de morale, mars 1916.

TISSERAND, *Mémoire sur les perceptions obscures*, suivi de *Notes inédites*, Paris, 1920.

MAYJONADE, *Nouvelles Lettres inédites de Maine de Biran*, Besançon, 1924.

DE LA VALETTE-MONBRUN, *Revue Maine de Biran*, Paris, 1929-1930.

M^{me} HALLET-BARBILLION, *Choix de notes inédites de Maine de Biran*, Annales de l'Université de Grenoble, t. IX, Grenoble, 1932.

Quant au *Journal intime*, dont la propriété est aux héritiers de Naville, il en a été donné une première fois de longs extraits par ERNEST NAVILLE, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, Paris, 1857, réédité en 1874; et récemment A. DE LA VALETTE-MONBRUN en a publié une édition, qui malheureusement n'est, ni tout à fait complète, ni très sûre, malgré son titre, *Journal intime de Maine de Biran*, 2 vol., Paris, Plon, 1927-1931.

II. — ÉTUDES CRITIQUES SUR MAINE DE BIRAN

A. — Il n'existe qu'un petit nombre d'études qui soient actuellement essentielles.

1^o ÉTUDES D'ENSEMBLE

ADAM, *La philosophie en France (Première moitié du XIX^e siècle)*, Paris, 1894 : Liv. II, ch. 1^{er}.

BOAS, *French philosophies of the romantic period*, Baltimore, 1925 : Ch. II, sect. III.

BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, t. II, fasc. III, Paris, 1932 : Ch. IV.

DELBOS, *La philosophie française*, Paris, 1919 : Ch. XIII.

DELBOS, *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, 1921 : Ch. VII.

DELBOS, *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, Paris, 1931.

- LA VALETTE-MONBRUN, *Maine de Biran. Essai de biographie historique et psychologique*, Paris, 1914.
- NAVILLE, *Vie de Maine de Biran*, dans *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, Paris, 1857.
- NAVILLE, *Introduction générale aux Œuvres inédites de Maine de Biran*, t. I^{er}, Paris, 1859.
- TISSERAND, *L'anthropologie de Maine de Biran ou la science de l'homme intérieur*, Paris, 1909.
- TISSERAND, *Introductions de l'éditeur aux tomes I^{er}, II, III, V, VI, VIII des Œuvres de Maine de Biran*, Paris, 1920-1932.
- TISSERAND, *La fécondité des idées philosophiques de Maine de Biran*, dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, mai-juillet 1924.

2° ÉTUDES SUR UNE QUESTION PARTICULIÈRE

- BARBILLION (M^{lle}), *Les lectures de Maine de Biran*, Grenoble, 1927.
- BARBILLION (M^{lle}), *De l'idée de Dieu dans la philosophie de Maine de Biran*, Grenoble, 1927.
- BERTRAND, *La psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines*, Paris, 1889.
- BRUNSCHVIGG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1922 : Ch. III-V.
- BRUNSCHVIGG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927 : Ch. XX, sect. II-III.
- DELACROIX, *Maine de Biran et l'école médico-psychologique*, dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, mai-juillet 1924.
- DELBOS, *Sur les premières conceptions philosophiques de Maine de Biran*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1912.
- DELBOS, *Les deux mémoires de Maine de Biran sur l'habitude*, dans *L'année philosophique*, 1910 : article reproduit en appendice à *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, Paris, 1931.
- DELBOS, *Malebranche et Maine de Biran*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1916.
- DUGAS, *La théorie de la mémoire affective chez Maine de Biran*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1935.
- LA VALETTE-MONBRUN, *Maine de Biran critique et disciple de Pascal*, Paris, 1914.
- LA VALETTE-MONBRUN, *Introductions aux tomes I^{er} et II du Journal intime de Maine de Biran*, Paris, 1927-1931.
- MAYONADE, *L'évolution religieuse de Maine de Biran*, dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, mai-juillet 1924.
- PALIARD, *Le raisonnement selon Maine de Biran*, Paris, 1925.
- PALIARD, *L'orientation religieuse de Maine de Biran et le problème de la passivité mystique*, dans les *Cahiers de la nouvelle journée*, cahier 3, *Qu'est-ce que la mystique?* Paris, 1929.
- ROBEF, *Leibniz et Maine de Biran*, Paris, 1925.
- SOURIAU, *La fonction pratique de la finalité*, Paris, 1925 : Ch. I^{er}.

TISSERAND, *Introduction aux Six manuscrits inédits de Maine de Biran*, publiés dans la *Revue de métaphysique et de morale*, mai 1906.

B. — On peut encore citer, pour mémoire, un certain nombre d'ouvrages, dont la lecture n'est pas indispensable. Ce sont : soit des études, qui ont perdu tout intérêt, et qui ne méritent le plus souvent d'être mentionnées qu'en raison de la personnalité de leur auteur ; soit de simples comptes rendus d'éditions ou d'ouvrages plus importants ; soit enfin de courtes notes, ne contenant que des remarques très brèves et nécessairement très générales :

BAUDRILLART, *Maine de Biran*, dans les *Publicistes modernes*, Paris, 1862.

BERGSON, *Rapport sur le concours pour le prix Bordin*, dans le compte rendu des *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1906.

BERTRAND, *Introduction aux Nouvelles œuvres inédites de Maine de Biran*, Paris, 1887.

BIRAN (ÉLIE DE), *Maine de Biran. Étude sur ses œuvres philosophiques faite à l'occasion des leçons de M. Caro*, Paris, 1868.

BRUNSCHVIG, *Le mémoire de Maine de Biran sur la décomposition de la pensée*, dans le compte rendu des *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1926.

CARO, *Histoire d'une âme sincère*, dans le tome II des *Mélanges et portraits*, 2 vol., Paris, 1888.

COUAILHAC, *Maine de Biran*, Paris, 1905.

COUSIN, *Préface aux Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme de Maine de Biran*, Paris, 1834 : reproduite, avec l'*Avant-propos* des trois nouveaux volumes édités en 1841, dans le tome IV des *Fragments philosophiques*, 4^e éd., Paris, 1847.

DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, 2 vol., Paris, 1828 : T. II.

DELACROIX, *Le centenaire de Maine de Biran*, dans la *Revue politique et littéraire : Revue bleue*, octobre 1924.

DUMESNIL, *Maine de Biran*, dans *L'amitié de France*, 1910.

DURAND, *Maine de Biran, sa vie, son évolution*, dans *L'amitié de France*, 1910.

FAVRE, *Essai sur la métaphysique et la morale de Maine de Biran*, Antibes, 1889.

FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle. Spiritualisme et libéralisme*, Paris, 1887 : Ch. II.

FRANCK, *Maine de Biran*, dans *Moralistes et philosophes*, Paris, 1872.

GÉRARD, *Maine de Biran. Essai sur sa philosophie*, Paris, 1876.

GIRAUD, *Un philosophe méconnu : Maine de Biran*, dans *Moralistes français*, Paris, 1923.

JANET (PAUL), *Un philosophe spiritualiste au XIX^e siècle*, dans *Les maîtres de la pensée moderne*, Paris, 1883.

- KÖNIG, *Maine de Biran, der französische Kant*, dans les *Philosophische Monatshefte*, 1889.
- KÜHTMANN, *Maine de Biran. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik und der Psychologie des Willens*, Bremen, 1901.
- LANG, *Maine de Biran und die neuere Philosophie*, Köln, s. d.
- LEMAY (Dr), *Maine de Biran et la Société médicale de Bergerac*, Paris, 1936.
- LEMOINE, *Maine de Biran*, dans *L'âme et le corps*, Paris, 1862.
- LENOIR, *Maine de Biran*, dans la *Revue philosophique*, novembre-décembre 1924.
- LENOIR, *La philosophie des beaux-arts chez Maine de Biran*, dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, mai-juillet 1924.
- MERTEN, *Étude critique sur Maine de Biran*, Namur, 1865.
- MURISIER, *Maine de Biran. Esquisse d'une psychologie religieuse*, Paris, 1892.
- NAVILLE, *Maine de Biran dans sa famille*, dans la *Bibliothèque universelle*, 1870.
- NAVILLE, *La philosophie de Maine de Biran*, dans la *Bibliothèque universelle*, 1877.
- NAVILLE, *Pestalozzi, Stapfer, Maine de Biran*, dans la *Bibliothèque universelle*, 1890.
- NAVILLE, *Stapfer et Maine de Biran*, dans la *Revue chrétienne*, juin 1890.
- NAVILLE, *La renommée de Maine de Biran*, dans *L'amitié de France*, 1909.
- NICOLAS, *Étude sur Maine de Biran d'après le Journal intime de ses pensées*, Paris, 1858.
- PICAVET, *La philosophie de Maine de Biran de l'an IX à l'an XI d'après les deux mémoires sur l'habitude découverts aux archives de l'Institut*, dans le compte rendu des *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1889.
- PICAVET, *Les idéologues*, Paris, 1891.
- RAVAISSON, *Philosophie contemporaine*, dans la *Revue des Deux Mondes*, novembre 1840.
- RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, 1867 : P. 15-18.
- REVUE MAINE DE BIRAN, directeur-fondateur A. de La Valette-Monbrun, Paris, 1929-1930.
- ROSTAN, *La religion de Maine de Biran*, Paris, 1890.
- SAINTE-BEUVE, *Maine de Biran*, dans les *Causeries du lundi*, t. XIII, Paris, 1857.
- SIMON (JULES), *Philosophes modernes : Maine de Biran*, dans la *Revue des Deux Mondes*, novembre 1841.
- TAINÉ, *Les philosophes français du XIX^e siècle*, Paris, 1857, réédité sous le titre *Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, Paris, 1868 : Ch. III.
-

TABLE DES NOMS PROPRES ⁽¹⁾

- | | |
|---|--|
| <p>Ampère : 117, 142, 182-185, 186, 217, 270, 280, 281, 309, 311, 312.</p> <p>Ancillon : 142.</p> <p>Antonin : 19.</p> <p>Aristote : 49, 421.</p> <p>Augustin (Saint) : 344-345, 381, 405.</p> <p>Bacon : 118-121, 122, 125, 127.</p> <p>Barthez : 47, 48, 79, 225-226, 229-231.</p> <p>Bergson : 431, 432.</p> <p>Bertrand : 3.</p> <p>Bichat : 81, 157-161, 183, 200, 229-230, 237.</p> <p>Bloch : 47.</p> <p>Boerhaave : 234, 274.</p> <p>Bonald (de) : 354.</p> <p>Bonnet : 10, 30, 44, 45, 47, 48, 49, 50-54, 69, 81, 101, 165.</p> <p>Bordeu : 225-226.</p> <p>Bossuet : 181, 193, 194, 362, 405.</p> <p>Boussion : 8.</p> <p>Brunschvicg : 179-180, 186, 403.</p> <p>Cabanis : 65-66, 69-71, 72-77, 78, 79-81, 84, 102, 103, 108-109, 124, 137, 163-164, 220, 228, 229-231.</p> <p>Cicéron : 10.</p> <p>Comte : 130.</p> <p>Condillac : 10, 21, 30, 36, 44, 45, 47-48, 49, 50, 54-60, 60-63, 65, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 87, 95, 101, 103, 108, 114, 115, 118, 123, 125, 132, 133, 135, 136-137, 140, 141-142, 173, 204-205, 217, 226-227, 237, 251, 291, 422, 430, 431.</p> <p>Cousin : 3, 280, 291, 402-403.</p> | <p>Daunou : 103.</p> <p>Delbos : 60, 67, 190, 218, 245.</p> <p>Descartes : 46, 142-145, 165, 189, 204, 205, 222-224, 225, 233, 247, 261, 262, 269-270, 271, 281, 282-292, 292-300, 302, 303, 305, 308, 310, 311, 315, 321, 322, 324, 326, 332, 420, 430, 431.</p> <p>Destutt de Tracy : 65-66, 69, 71-76, 78-81, 83, 101-102, 103, 108-109, 117, 123, 137-138, 173-174, 217, 263-264.</p> <p>Élisabeth (Princesse) : 189.</p> <p>Épictète : 19-20, 332.</p> <p>Féletz (abbé de) : 103.</p> <p>Fénelon : 10, 346, 348-349, 353, 354, 365, 405, 406, 408-411.</p> <p>François de Sales (Saint) : 406.</p> <p>Galilée : 46-47.</p> <p>Gall : 124, 164, 165.</p> <p>Garat : 102.</p> <p>Gérando (de) : 55, 100, 102, 113, 142, 150, 281, 311.</p> <p>Guinguené : 102.</p> <p>Guizot : 217, 281, 291, 295, 307, 309, 318.</p> <p>Guyon (Mme) : 409.</p> <p>Hartley : 101, 165.</p> <p>Helvétius : 48, 69.</p> <p>Helvétius (Mme) : 102.</p> <p>Hultem (van) : 76.</p> <p>Hume : 92, 147, 189, 191-195, 196.</p> <p>James : 183-185, 186.</p> <p>Jean (Saint) : 370, 399, 401, 405.</p> <p>Jean de la Croix (Saint) : 406.</p> <p>Kant : 142, 295-296, 298, 303-304, 307, 315, 321, 322, 326, 420.</p> <p>Kinker : 142, 295-296.</p> |
|---|--|

(1) La table ne contient que les noms cités dans le corps même de l'ouvrage, à l'exclusion de ceux qui figurent à l'appendice bibliographique.

- Lacaze : 164.
 Lancisi : 165.
 La Peyronie : 165.
 Laromiguière : 102, 103, 129, 179-180, 193.
 La Valette-Monbrun (de) : 3, 9
 Lebreton : 103
 Leibniz : 59, 142-145, 206, 237-238, 264, 272, 282, 292, 293, 299, 305, 310, 317, 324, 326, 430.
 Lignac (abbé de) : 189, 193, 194, 196, 198, 281, 307, 317.
 Locke : 10, 30, 44, 45-46, 47, 48, 49, 56, 62, 69, 101, 103, 105, 121-122, 123, 125, 126, 127, 139-140, 142, 149, 150, 245, 310, 311, 324, 420, 422.
 Louis XVI : 8.
 Maistre (J. de) : 341.
 Malebranche : 2, 181, 189-195, 196, 204-205, 235, 282, 292, 293, 305.
 Marc-Aurèle : 19-20, 332-334, 336.
 Meyerson : 130.
 Molinos : 408.
 Montaigne : 10, 19.
 Morellet (abbé) : 187.
 Naville : 3, 9, 11, 60, 262, 328.
 Newton : 44, 45, 46-47, 48, 49, 62, 101, 103, 105, 121-122, 123, 125, 126, 127, 128, 132, 139-140, 149, 150, 271, 324.
 Ovide : 227.
 Paliard : 262.
 Pascal : 10, 19, 336, 376-382, 391, 405, 427.
 Paul (Saint) : 346, 386, 388, 405.
 Picavet : 67.
 Pinel : 124, 164.
 Platon : 195, 280.
 Ravaisson : 431.
 Reid : 280.
 Rey Régis : 206.
 Robespierre : 8.
 Rousseau : 10, 16-17, 22-24, 30, 31-44, 53, 54, 58, 60-63, 108, 341, 344, 346.
 Royer-Collard : 217, 219, 280, 281, 291, 309, 315.
 Sénèque : 10, 19.
 Smith : 341.
 Spinoza : 25, 282, 292, 293, 305.
 Stahl : 131-132, 222-224, 225, 242.
 Stapfer : 177, 178-180, 186.
 Thérèse (Sainte) : 406.
 Thomas (Saint) : 381.
 Tisserand : 1, 3, 67, 79, 173.
 Villers : 142, 295.
 Volney : 102.
 Willis : 165.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS	I

PREMIÈRE PARTIE

LES ANNÉES D'APPRENTISSAGE

CHAPITRE I. — Les premières aspirations.....	7
CHAPITRE II. — Les premiers maîtres.....	30
CHAPITRE III. — Le Mémoire sur l'influence de l'habitude.	64

DEUXIÈME PARTIE

L'EXPÉRIENCE DE L'EFFORT

CHAPITRE I. — La recherche du fait primitif.....	113
CHAPITRE II. — La découverte de l'effort.....	152
CHAPITRE III. — La description de la vie humaine.....	216

TROISIÈME PARTIE

L'EXPÉRIENCE DE LA GRACE

CHAPITRE I. — La recherche de l'absolu.....	279
CHAPITRE II. — La révélation de la grâce.....	325
CHAPITRE III. — La description de la vie spirituelle.....	373

CONCLUSION. — L'expérience et le réel.....	419
--	-----

APPENDICE BIBLIOGRAPHIQUE.....	433
--------------------------------	-----

TABLE DES NOMS PROPRES.....	439
-----------------------------	-----

VU

Le 15 décembre 1936.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris.*

H. DELACROIX.

VU

ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Recteur de l'Académie de Paris,

S. CHARLÉTY.

SORTI DES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE BARNÉOUD
A LAVAL (FRANCE)

